الدكتور عصمت سيف الدولة



## نظرية الثورة العربية

# المنطلقات

### ما هو مجتمعنا... من نحن؟

دار المسيرة

المنطلقات
ما هو مجتمعنا
... من نحن ؟

نظرية الثورة العربية

(٣)

د. عصمت سيف الدولة

# المنطلقات

## ما هو مجتمعنا... مَن نحن؟



دار المسيرة
بيروت

الطبعة الأولى
١٩٧٩

"كل مذهبين مختلفين إمّا أن يكون أحدهما صادقًا
والآخر كاذبًا، وإمّا أن يكونا جميعًا كاذبين
وإمّا أن يكونا جميعًا يؤديان إلى معنى واحد وهو
الحقيقة. فاذا تحقق في البحث وأُنعم في
النظر، ظهر الاتفاق، وانتهى الخلاف"

ابن الهيثم

# مشكلة المنهج

## ١ - ما النظرية

عندما اثبتت هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ جسامة المخاطر التي ينطوي عليها الاسلوب التجريبي أصبح مسلماً أن مواجهة المستقبل العربي بغير « نظرية » حماقة خرقاء. فقد كنا صادفنا النجاح الذي تصادفه التجربة أحياناً فأغرانا نجاحنا العرضي بالإصرار على عدم الالتزام العقائدي، وألهانا عن المخاطر التي كانت تنتظر مسيرتنا، فاذا بنا نتبين، في أسوأ الظروف ملاءمة للتراجع، أنه كان نجاحا مؤقتا ومحدوداً وأن الحساب الختامي للمسيرة غير العقائدية كان خسارة فادحة.

وهكذا اصبح من الممكن أن يدور حوار بنّاء بين كثير من المشغولين بالمستقبل العربي انطلاقاً من مسلمة أولى هي ضرورة « النظرية » لمواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله. غير أن هذه البداية المشتركة تستدعي مباشرة أدق الأسئلة وأكثرها غموضاً. ذلك هو السؤال: ما النظرية التي نريد؟

وهو سؤال مبرر علمياً وتاريخياً.

ذلك لأن كلمة « نظرية » كلمة مضللة. إذ هي تطلق على مفاهيم جد مختلفة، من أول المقولات الميتافيزيقية المجردة الى آخر الأساليب الفنية في التطبيق. إن مقولة: « الخط المستقيم هو اقصر مسافة بين نقطتين» « بدهية » يعرفها تلاميذ المدارس الثانوية. وهي ايضاً « نظرية » أساسية في الهندسة. ومع هذا فهي لا تعني شيئاً في النضال العربي. والذين يدرسون القانون يعرفون « نظرية الحق » و« نظرية السبب » و« نظرية البطلان » و« نظرية سلطان الارادة » و« نظرية

السيادة » و« نظرية فصل السلطات »... الخ .وفي الاقتصاد « نظرية السوق » و« نظرية القيمة » و« نظرية الريع » و« نظرية السكان » و« نظرية المنفعة »... الخ. وعلى مستوى النظم هناك النظرية الرأسمالية والنظرية الاشتراكية، وكل منهما تتضمن عشرات النظريات المتميزة. وعلى مستوى مناهج المعرفة هناك « نظرية المنطق » لأرسطو، و« نظرية الجدل » لهيجل، وثمة نظرية القانون الطبيعي والنظرية الوضعية والنظرية الرياضية والنظرية الاحصائية والنظرية التاريخية ونظرية المادية الجدلية... الخ. ومع أن النظريات في المنهج بعض من نظريات الفلسفة إلا أن في الفلسفة حشداً أكبر من النظريات التي تنسب الى اصحابها او الى مضمونها كالمادية والمثالية والوجودية... الخ.

وكلها نظريات.

فبأي مفهوم « للنظرية » تكون النظرية التي نريد؟

إن احدى العقبات الأساسية، التي تعترض الحوار الفكري وتحول دون وصوله الى الالتقاء على « نظرية »، هي أن مفهوم « النظرية » التي يراد الاتفاق عليها غير متفق عليه بين المتحاورين. وهذي عقبة لا يمكن تجاوزها إلا بالإفلات من التضليل الذي تثيره كلمة « نظرية » بغير تحديد. وذلك بتحديد مفهوم « النظرية » التي يدور حولها كل حوار على حدة، حتى لا تختلط في أذهان المتحاورين دلالات مختلفة لكلمة « نظرية » وهم يتحدثون عن « نظرية الثورة العربية » مثلاً. إن هذا التحديد لازم لأي حوار غايته أن يؤدي الى اتفاق.

والسؤال: ما النظرية؟... مبرر تاريخيا. ذلك لأن الانجازات التي حققها الماركسيون خلال أكثر من نصف قرن في اماكن كثيرة من العالم، وعلى وجه خاص في « اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية » قد رشحت « الماركسية » نموذجا لنظرية النضال الثوري

في المجتمعات المختلفة. ولا شك في أن كثيراً من الشباب العربي يلتمسون « نظرية » لمواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله ويتحدثون عن ضرورة « النظرية » وفي اذهانهم نموذج من الماركسية. إن هذا لا يصدق على غير الماركسيين فقط بل وعلى الذين يرفضون بعض أو كل المضامين الفكرية الماركسية. أولئك يبهرهم ما يبدو من شمول الفكر الماركسي وإحكام مقولاته ولغته الثورية فيبحثون عن نظرية غير ماركسية ولكن على الطراز الماركسي. وقد أدى هذا التأثر « السلبي »بالفكر الماركسي الى أن صدّ بعض الشباب العربي أنفسهم عن كثير من الاجتهادات الفكرية، لا لأنها غير صحيحة، أو لأنها لا تصلح أساساً للنضال العربي أو حتى لمراحله الملحة الأولى، بل لأنها ليست، أو لا تبدو لهم، في مثل شمول واحكام وثورية الفكر الماركسي. وهكذا انقلب الأمر عندهم من محاولة استكمال الأسس الفكرية للنضال العربي الى تحريض على الدخول في « مباراة » فكرية مع الماركسيين. وقد دخل كثير من المفكرين العرب « المباراة » حتى منتصف الشوط، أي حتى مستوى نقد الفكر الماركسي. وكان ذاك سلباً لا عطاء فيه. غير أن من المفكرين في الوطن العربي من اجتهد فطرح وجهات نظر أو نظريات غايتها خدمة النضال العربي وليس مجرد نقد الفكر الماركسي، وان كانت قد تضمنت نقداً لا مفر منه للماركسية. والواقع أن الفكر الماركسي على قدر من الجدية والتأثير في الواقع بحيث لا يمكن لمفكر جاد يستهدف خدمة نضال مؤثر في المستقبل العربي أن يتجاهله. ومن هنا، فانه بصرف النظر عن مدى التوفيق فيما طرح من وجهات نظر أو من نظريات، فان طرحه كان يعني أن نقد الفكر الماركسي الذي صاحبه كان جزءا من عملية بناء فكري ايجابي وليس مجرد عملية هدم للفكر الماركسي. إلا ان رد فعل كثير من الماركسيين، ومنتحلي الماركسية، في الوطن العربي كان متطرفاً وغير موضوعي وغير علمي معاً. فقد رفض كل الاجتهادات الفكرية غير الماركسية، وأدان الاجتهاد ذاته، لا لأن حصيلته غير

صحيحة أو لأنها غير صالحة كأساس للنضال الاشتراكي في الوطن العربي، بل لمجرد انها تضمنت نقداً للماركسية. وقد كان هذا يعني تجميد الفكر الماركسي وهروباً من المباراة الفكرية على وجه بدا فيه الأمر كما لو كنا أمام خيار لا مخرج منه: إما أن نقبل الفكر الماركسي نظرية للمستقبل العربي وإما الا نفكر على الاطلاق. وعندما يكون الأمر كذلك نكون قد غادرنا جميعا ميدان الحوار العلمي.

أيا ما كان الأمر فما يزال مستقراً في أذهان بعض الشباب العربي انهم في حاجة الى «نظرية» ثورية على طراز الماركسية. وانهم لا يقبلون الحركة بغير هذا المنطلق. فيقطعون الحوار على وجه يبدو منه كما لو كانوا لا يبحثون عن نظرية للنضال العربي بل يبحثون عن مهرب من متاعب النضال العربي بحجة البحث عن نظرية. ولو كان الأمر على غير هذا لاكتشفوا بأنفسهم أن الفكر العربي، الذي استفاد بكل ما هو متاح من الفكر الانساني بما فيه الفكر الماركسي، يقدم إليهم ما يفي بحاجتهم لمواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله، وما يتجاوز الفكر الماركسي ذاته. وانهم ليسوا في حاجة حقاً إلا الى أن يتعبوا أنفسهم قليلاً في الإحاطة به واستيعابه. ولو اتعبوا انفسهم أكثر قليلاً في الاحاطة بالفكر الماركسي واستيعابه لتبينوا بيسر أن ما يسمونه «النظرية الماركسية» غير قائم إلا في أذهانهم.

فالواقع انه، في حدود البحث عن مفهوم «للنظرية» يصلح محوراً يلتقي عليه المناضلون العرب، لا يصح الاحتجاج بما يسمى «النظرية» الماركسية. لأن ما يسمى بالماركسية ليس نظرية واحدة بل عديداً من النظريات والأفكار التي لا تصل الى مستوى النظرية. فأسس الماركسية التقليدية (ماركسية ماركس وانجلز) تتضمن ثلاث نظريات متميزة. أولاها «النظرية المادية» في الفلسفة، تلك التي تجيب عن السؤال: أيهما وجد أولاً الفكر أم المادة؟.. والثانية «نظرية المادية الجدلية» في المعرفة، تلك التي تتضمن «نظرية

الحتمية » و« نظرية الضرورة » و« نظرية التناقض » و« نظرية الطفرة »... الخ .والثالثة « نظرية المادية التاريخية » في التطور، تلك التي تتناول « نظرية الصراع الطبقي » و« نظرية الثورة » و« نظرية اضمحلال الدولة » و« نظرية الشيوعية ».. الخ .

وقد ازداد الأمر ثراء وتعدداً وتعقيداً معاً بدخول الماركسية مرحلة التطبيق فأصبحت منذئذ « ماركسية - لينينية ». ولينين لم يكن مجرد ماركسي يصنع الثورة على ما قال استاذه. بل كان فيلسوفاً منظراً للثورة وقائداً لها . وقد بدأ مسيرته الثورية بابداع فكري أصيل برر به الثورة الاشتراكية في مجتمع متخلف لا تتوافر فيه الظروف الموضوعية للثورة كما قال بها الاستاذ . ولم تكن تلك إلا بداية. وجاءت اللينينية متضمنة مجموعة متميزة من « النظريات » او « الآراء » في الدولة وفي الثورة وفي الديكتاتورية وفي الاشتراكية... الخ ابدعها لينين خلال الممارسة الثورية. ونذكر انه لمدة ثلاثين عاماً تقريباً كانت الماركسية تقدم الى الناس مصوغة بقلم ستالين. وكان اسمها حينئذ « الماركسية - اللينينية - الستالينية »، لتتميز عن اجتهادات الماركسي تروتسكي التي اطلق عليها اسم « التروتسكية » وأدانها ستالين بخروجها على اسس « الماركسية - اللينينية ». ثم اعلن بعد وفاة ستالين أن كثيراً من النظريات التي صاغها لم تكن من الماركسية في شيء وأن « الستالينية » افكار خاصة بستالين. يقول الذين يدافعون عنها انها « نظريات »ابدعها ستالين الماركسي خلال تجربة بناء الاشتراكية في دولة واحدة محاصرة بالعداء الامبريالي فهي الماركسية منظوراً اليها في ظروفها التاريخية. ويقول الذين يرفضونها انها مناقضة « للماركسية - اللينينية » فهي غير مقبولة أو هي غير مبررة. وقبل ان يموت ستالين كانت « عصبة الشيوعيين اليوغوسلاف » تناضل تحت لواء نظرية ماركسية قيل حينئذ انها تحريف للماركسية ويقال اليوم انها تطوير للماركسية. ومنذ وفاة ستالين وإدانة « الجمود الستاليني » لم يكف

الماركسيون في جميع انحاء العالم عن ابداع نظريات « ماركسية » ايضاً وان كانت متعددة ومتميزة ومختلفة ومثيرة للصراع في بعض الاوقات بين المدارس الماركسية.

ولعل النظرية الوحيدة الباقية بدون مراجعة فكرية شاملة هي « المادية الجدلية ». وأغلب الماركسيين، في الوطن العربي خاصة، يعتبرون أنفسهم ماركسيين لمجرد انهم يقبلون « المادية الجدلية » دليلاً في الممارسة ولو لم يلتزموا كثيراً غيرها من النظريات الماركسية. وقد يكون هذا كافياً ليكون الانسان ماركسياً على المستوى الفكري، ولكنه ليس كافياً لتمييز الموقف الماركسي في الممارسة. ذلك لأن الممارسة - كما سنرى - تجري في كل مكان، وفي الوطن العربي خاصة، على غير قوانين المادية الجدلية. نعني ممارسة الماركسيين قبل غيرهم. وهكذا لم نعد امام « نظرية ماركسية » تحتذى بل نحن أمام تراث ماركسي بالغ الخصوبة والثراء. وقد كان يمكن ان يقال للشباب العربي المنبهر بالتراث الماركسي ان عليهم ان يصبروا على أنفسهم وعلى التاريخ حتى يصبح لهم تراث خاص خصيب وثري ليكتمل لهم النموذج الماركسي. ولكنه قول غير لازم وغير مفيد بل هو قول ضار ذلك لأن للشباب العربي تراثاً فكرياً عربياً لا تنقصه الخصوبة، ولهم في الوقت ذاته تراث فكري انساني لا ينقصه الثراء، ثم ان لهم التراث الفكري الماركسي ذاته كواحد من أخصب وأثرى مصادر المعرفة والثقافة. والعبرة بكيفية الاستفادة من كل هذا وليس بمحاولة تقليده.

على أي حال يبدو غير واقعي وغير علمي القياس على نموذج يقال له « النظرية الماركسية ». وان كان ما يزال قابلاً للفهم تحديد النموذج الماركسي الذي يعنيه كل متحدث أو يريد اتخاذه طرازاً لنظرية الثورة العربية. تحديد مستواه من النظريات الماركسية التقليدية. وتحديد مضمونه من المقولات الماركسية المتعددة. وتحديد

موقعه من المدارس الماركسية المعاصرة. اما الدخول في الحوار « بالماركسية » هكذا بدون تحديد فانه لم يعد كافياً للالتقاء الفكري او الثوري. وهو كفيل بأن يقطع الحوار دون غايته. وهو يقطعه كل يوم حتى بين الماركسيين أنفسهم.

من أين نبدأ الحديث إذن؟

الحديث الذي يكون مدخلاً الى تحقيق الوحدة الفكرية بين الشباب العربي كمقدمة لازمة لوحدة حركية قادرة على مواجهة مشكلات الواقع العربي ومستقبله.

من ابسط المنطلقات. او حتى من البدهيات. المهم أن تكون بداية غير منكورة. والبداية البسيطة، البدهية، التي لا نعتقد أن أحداً قادر - بحق - على انكارها هي أننا نبحث عن نظرية «لتغيير» الواقع العربي. ان هذي تبدو بداية مجردة. هي كذلك. ولكنها بداية سنرى كيف تكسب مضمونها الحي من خلال الحوار ذاته. والحوار يعني أن باب الاجتهاد لم يغلق. وهل يملك أحد حق اغلاقه؟... وان لكل محاور مجتهد ان يقدم ما يراه نظرية لتغيير الواقع فيحدد لنا: المنطلق والغاية والاسلوب. إذ تلك هي العناصر الثلاثة لنظرية تغيير الواقع.

من هنا نبدأ.

## ٢ - مشكلة المنهج:

يبدو أن الأمر قد أصبح سهلاً. فما علينا إلا أن نحشد مجموع الوقائع التي نعرفها ونسميها منطلقاً، ثم نحشد مجموع احلامنا لتكون غاية، ثم نحشد مجموع الخطط التي نتصورها لتكون اسلوباً. ولو فعلنا لكان الأمر كله عبثاً. لأن بحثنا عن « نظرية تغيير الواقع » يفترض اننا لا نريد ان نهدر طاقاتنا - مرة اخرى - فيما لا جدوى منه. واننا حريصون هذه المرة على تجنب الفشل وتوفير ضمانات

النصر. وهي لا تتوافر لأي نضال الا إذا كانت نظريته صحيحة، وبقدر ما تكون صحيحة. صحيحة في المنطلق وفي الغاية وفي الاسلوب جميعاً. فليس كافياً لحل مشكلة «نظرية تغيير الواقع» انتقاء نظرية، أية نظرية. لا بد لنا من ان نعرف اولاً كيف اهتدينا الى تلك النظرية، والى تلك النظرية بالذات دون غيرها. نحن إذن في مواجهة مشكلة «المنهج» التي لا بد من حلها قبل حل مشكلة النظرية. ومع ان كل مقولة في المنهج هي ايضاً نظرية، الا اننا سندخر - بقدر ما يمكن - كلمة نظرية للتعبير عن المقولة التي تحدد لنا منطلق وغاية واسلوب تغيير واقعنا، مكتفين بكلمة منهج للتعبير عن المقولة التي تحدد لنا قوانين التغيير ذاته أو «منطق» التغيير.

الواقع ظاهرة ونحن نريد ان نغيره. فهل هذا ممكن؟

هذا سؤال أولي لا تخفى خطورته. إذ لو كان الواقع غير قابل للتغيير فان أي حديث عن تغييره لا بد من أن ينقطع. أما اذا كان الواقع قابلاً للتغيير فهنا فقط يصح الحديث عن منطلق التغيير وغايته واسلوبه. بدهي. ومع هذا فانه اكثر الاسئلة تجاهلاً في الكتابات العربية العامرة بما يجب ان يكون من تغيير في الواقع العربي بدون بيان لما اذا كان الواقع العربي قابلاً للتغيير أم لا، ولماذا هو قابل للتغيير. ومنهم من يدعون الى التغيير على اسس فكرية لو صحت لكان التغيير مستحيلاً كما سنرى. وما دمنا في نطاق البدهيات الأولى، التي نتجاهلها كثيراً، فينبغي ان نقول ان التغيير لا يعني قبول او متابعة التحولات التي يقدمها الواقع تلقائياً، بل يعني تحقيق مضامين نريدها ونعمل على تحقيقها لانها غير متوقعة الحدوث في الواقع بدون تدخلنا. بدهي ايضاً. ومع هذا فانه اكثر الامور تجاهلاً في الكتابات الماركسية العامرة بالحديث عن التطور الحتمي وقوانينه بدون تفرقة بين التغييرات التلقائية التي تحدث في الواقع ولا يتوقف

حدوثها على ارادة الناس وعملهم وبين التغييرات التي ما كانت لتحدث لولا أن أحدثها الناس بارادتهم وعملهم.

على أي حال فمهما يكن مضمون التغيير الذي نريد أن نحدثه في الواقع فهو إضافة ليست قابلة للتحقق تلقائيا بدون عمل الانسان. أو هذا هو ما نعنيه بعملية تغيير الواقع. فهي قطع للاستمرار التلقائي للواقع ولو لم تكن إلا كلمة نقطع بها الصمت أو ثورة نقطع بها العبودية. من هنا نكتشف انه مهما يكن ما نريد أن نحققه فانه لا يتحقق إلا في المستقبل. بعد الواقع ولو بلحظة من الزمان لا بد منها لتتحول الفكرة في رؤوسنا إلى كلمة على ألسنتنا، أو ما هو دون هذا زماناً. بهذا الاكتشاف البسيط لعنصر الزمان في الحركة نلتقي بأول وأخطر شروط التغيير. إذ ما دمنا نبدأ من الواقع لنغيره في المستقبل فإن إمكان هذا التغيير لا يكون متوقفاً على مجرد إرادتنا وعملنا بل - قبل الإرادة والعمل - على ما إذا كانت الأشياء والظواهر التي يتكون منها الواقع منضبطة في حركتها من الماضي إلى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية أم لا. إذا لم يكن الكبريت قابلاً للاشتعال حتماً في الظروف التي تتفق مع مادته لما استطاع أي واحد منا أن يقول انه سيشعل عوداً من الثقاب وأن يشعله فعلاً. ولو لم يكن كل شيء خاضعاً في حركته لقوانين أو نواميس حتمية لما استطاع الناس أن يعدوا بالنزول على سطح القمر وان يصمموا ويصنعوا أداته المتفقة مع ظروفه وأن ينزلوا عليه في الموعد الذي حددوه... الخ. وهكذا يكون انضباط الأشياء والظواهر في حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية شرطاً أولياً «لإمكان» تغيير الواقع. نقول شرطاً «لإمكان» تغيير الواقع ولا نقول سبباً لتغييره حتماً. ذلك المفهوم الفج الذي يحاول البعض الصاقه بالحتمية لتبدو كما لو كانت نوعاً من «الجبرية» تغير الواقع حتما سواء أراد الناس وعملوا أم لم يريدوا ولم يعملوا. إن حتمية القوانين أو النواميس التي

تضبط حركة الأشياء والظواهر لا تعلمنا أكثر من انه « إذا حدث كذا ... حدث كذا » أو « إذا لم يحدث كذا ... لا يحدث كذا ». وهو أمر يعرفه الفلاحون الذين يعلمون علم اليقين انهم إذا لم يرفعوا الماء من النهر إلى مزارعهم جفت الأرض، وإذا جفت الأرض مات الزرع، وإذا مات الزرع لا يحصدون شيئا، وإذا لم يحصدوا جاعوا ... الخ. هذه الحتمية لازمة ليتصور الناس المستقبل الذي ينتظرهم « إذا » لم يتدخلوا في تغييره، وليغيروا شروط فعاليتها ليحققوا المستقبل الذي يريدون. أما أن يقع هذا المستقبل فعلاً أو لا يقع فذاك متوقف على عملهم واحترامهم حتمية تلك القوانين أو النواميس. المهم انه بدون وجود علاقة حتمية تؤدي بالسبب إلى النتيجة وتربط بين العلة والمعلول، لا يمكن لأحد أن يغير من الواقع شيئا مهما كان ضئيلاً. ولما كان تاريخ التقدم الانساني كله هو تاريخ نجاح الناس في تغيير واقعهم، كما ان كل الانجازات العلمية ليس الا حصيلة اكتشاف واستخدام القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الأشياء والظواهر استخداماً قائماً على التسليم بحتميتها فلا بد أن كل شيء منضبط بقوانين تحكم حركته حتماً، سواء عرفنا كل تلك القوانين أو النواميس أم لم نعرف إلا بعضها. وبالتالي فهو قابل للتغيير. وبقدر ما نعرف وما نحترم حتمية القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الواقع نستطيع أن نغيره.. فإن عجزنا عن معرفة كيف نغيره لا نتراجع بل نبذل جهداً آخر حتى نعرف فنريد فنعمل فنغيِّر.

أما الذين لا يعرفون تلك القوانين أو النواميس، أو الذين لا يحترمون حتميتها، فسيبذلون جهوداً عشوائية لتغيير واقعهم أو يستسلمون لقدرهم. وإذا كان الاستسلام للمصير الذي يؤدي اليه الواقع تلقائيا لا يغير من الواقع شيئاً، إلا ان محاولات التغيير العشوائية قد تصيب وقد تخيب. ومن المهم ان نلاحظ انها قد تصيب. أي قد تتحقق الغاية بدون ان يعرف أحد كيف تحققت ولماذا تحققت. ذلك لأنه من بين عديد من المحاولات العشوائية قد

تأتي إحدى المحاولات متفقة مع القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الأشياء والظواهر فيتحقق الأثر «صدفة». والصدفة لا تعني ان الأثر قد تحقق بالمخالفة للحتمية أو استثناء منها بل تعني العكس تماماً. تعني ان النتيجة الحتمية للمؤثر قد تحققت بدون توقف على معرفة الناس كيف تحققت. وهكذا تكون الصدفة تأكيداً للحتمية. ومنها نتعلم أمرين هامين لإمكان تغيير الواقع:

الأمر الأول هو أن وجود للقوانين أو النواميس التي تضبط حركة الأشياء والظواهر. وحتميتها، لا يتوقفان على معرفتنا.. انها موجودة «موضوعياً» سواء عرفناها أم لم نعرفها. وحتميتها موضوعية أيضا لا نستطيع أن نلغيها حتى لو أردنا. ومن هنا تكون مهمتنا مقصورة على اكتشافها واستخدامها لا أكثر.

الأمر الثاني هو ألا ننخدع في مقدرتنا على تغيير الواقع عندما نجد ان بعض ما كنا نريده قد تحقق عن غير الطريق الذي أردناه. أي نتعلم كيف نحذر من النصر يأتي مصادفة حيث لا نتوقعه. ان النصر الذي يأتي مصادفة يكشف لنا، من ناحية، اننا كنا أبعد ما نكون عن النصر يوم أن تحقق. ويكشف لنا، من ناحية أخرى، أن الظروف الموضوعية كانت ناضجة لتحقيقه بدون أن نعرف. ناضجة إلى درجة أن قد تحقق حيث لا نتوقعه.

عندما نلتزم النظرة الموضوعية الى الأشياء والظواهر، وننفلت من خديعة النصر يأتي مصادفة، يصبح انتصارنا في تغيير الواقع الى ما نريد متوقفاً على مدى علمنا بالقوانين او النواميس التي تضبط حركة الواقع، وشروط فعاليتها ومقدرتنا على استخدامها استخداما صحيحا. ولو عرفنا كل هذا ومارسناه لحققنا ما نريد حتما.

## ٣ - مشكلة الانسان:

إذا كان كل هذا - فيما يبدو - صحيحا فلماذا يفشل بعض

الناس في تغيير واقعهم؟.. هناك، أولا، قصور المعرفة بالقوانين أو النواميس التي تضبط حركة كل الاشياء والظواهر. فمع أن محاولات اكتشاف تلك القوانين أو النواميس قد شغلت الانسان منذ أن وجد على الأرض، وما تزال تشغله ومع أن تقدم البحث العلمي قد كشف عن القوانين او النواميس « النوعية » لكثير من عناصر الطبيعة، إلا أن الطبيعة ما تزال عامرة بقوانين أو نواميس لم تعرف بعد. آية هذا أن العلم يكتشف كل يوم جديداً كان مجهولاً.. وآيته الثانية أنه يصحح في كل يوم ما اكتشفه من قبل. وهكذا بينما يستطيع بعض الناس، اليوم، تغيير الواقع كل يوم كما يريدون تماماً في مجالات عديدة. ما يزال كثير مما يريدون تغييره بعيدا عن متناول مقدرتهم. ويتخذ بعض الناس من هذا القصور الجزئي المؤقت حجة للزعم بعدم انضباط حركة الأشياء والظواهر بقوانين أو نواميس حتمية. ويقولون أن العالم « لا متحدد » وانه لا شيء في الوجود حتمي. وهي حجة داحضة لأنها قائمة على أن ما لا نعرف قانون حركته تكون حركته غير خاضعة لقانون.

غير أن هناك، ثانيا، المشكلة الأساسية التي يطرحها تغيير الواقع الاجتماعي.

فالواقع هنا ظاهرة. ولكنها ظاهرة من بشر. عنصرها المميز هو الانسان والانسان متميز عن غيره من الكائنات بانه كائن ذكي. له مقدرة خاصة به على إدراك الواقع وعلى تصور المستقبل وعلى إرادة التغيير وعلى اختيار ما يريد وعلى العمل لتحقيق ما أراد واختار. ومع تفرّد كل واحد من البشر بالذكاء والمقدرة على العمل تبدو محاولة اخضاع البشر في حركتهم من الماضي الى المستقبل لقانون أو ناموس حتمي غير متفقة مع حرية إرادة الانسان. ومن هنا يقبل الكثيرون حتمية القوانين أو النواميس التي تحكم حركة الأشياء والظواهر المادية ولكنهم لا يقبلون أن يكون الانسان منضبطا في

حركته بقوانين أو نواميس حتمية، ويعتبرون هذا نوعا من « الجبرية » التي تهدر حرية الناس في الاختيار. ولا شك في أن هذا اعتراض على قدر من الجدية. فمقدرة الانسان على الاختيار أمر لا شك فيه. ثابت بالملاحظة ويمكن اثباته بالتجربة والاختبار. ومن ناحية أخرى قد عرفنا ان التغيير هو تلك الاضافة التي يحدثها الناس في الواقع رفضاً لما هو متوقع منه. فتغيير الواقع الاجتماعي ذاته يفترض المقدرة على الاختيار بين ما هو كائن وما يجب ان يكون. وهذا غير ممكن إلا بتدخل ايجابي من إنسان « حر ». فحتى لو صح ما قلناه من أن أول وأخطر شروط التغيير هو أن تكون الاشياء والظواهر منضبطة في حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية، ولو صح بالاضافة الى هذا أن الاشياء والظواهر منضبطة حركتها، فعلا، بتلك القوانين أو النواميس الحتمية، فان كل هذا لن يعني شيئا ذا قيمة في تغيير الواقع الاجتماعي اذا صح - بالمقابل - إن الانسان غير قابل للانضباط في حركته بقوانين أو نواميس حتمية. إذ تستحيل - حينئذ - معرفة ما إذا كان سيغير الواقع أم لا، ومتى يغيره، وما هو مضمون التغيير الذي سيحدثه. كما يستحيل على أي إنسان ان يثق بتغيير الواقع على ما يريد لأنه لا يستطيع أن يتوقع ما يريده أو يفعله الناس الآخرون. ولما كان المجتمع، أي مجتمع، هو من ناس يعيشون معا فان مستقبل التغيير الاجتماعي يكون غير قابل للمعرفة وبالتالي تستحيل معرفة نظرية تغيير الواقع: منطلقه وغايته واسلوبه. ولا يبقى إلا أن يترك لكل انسان أن يفعل ما يشاء على ما يريد وأن نقبل مصيرنا التلقائي ونكف عن المحاولات العقيمة لمعرفة كيف يتغير الواقع الاجتماعي أو عن محاولات تغييره.

غير أن جدية الاعتراض لا تخفي ما ينطوي عليه من تهافت. إذ يبدو به كما لو كان كل هذا الوجود من اول الذرات، الى الجماد، الى

النبـات، الى الحيوان، الى الارض، الى السماء، الى الكواكب والشموس والمجرات...، كل هذا ،منضبطا في حركته بقوانين حتمية او نواميس لا تتبدل، معروفة أو تمكن معرفتها، ثم يأتي هذا الكائن المسمى « انساناً » استثناء شاذاً من حركة الوجود كله. كما لو كان الانسان هو « الفوضوي » الوحيد في كون محكم النظام. اذن لسقطت دلالة اطراد التقدم الاجتماعي الذي يمثله تاريخ البشرية منذ البداوة الأولى حتى عصر الفضاء والعقول « الالكترونية ». إذ أن هذا الاطراد يشير - على الأقل - الى ان ثمة قانوناً « ما » يحدد اتجاه التغيير الاجتماعي ويجعل منه عملية نمو واضافة مستمرة. والواقع ان الذين يقبلون هذا الاعتراض ويستثنون الانسان عن الانضباط بقوانين أو نواميس حتمية لا يفعلون شيئاً سوى العودة الى تلك المقولة الخاطئة: ما لا نعرف قانون حركته تكون حركته غير خاضعة لقانون. او انهم يفعلون ما هو اكثر من هذا غرابة. انهم يجردون كل ما يقولونه عن تغيير الواقع الاجتماعي من أية قيمة. وهذا أولى بالانتباه في الكتابات العربية بوجه خاص. حيث ترفض الحتمية بتسرع ثم يسرع رافضوها في الدعوة الى تعبئة الجماهير وتحريضها على الثورة من أجل « الوحدة العربية » مثلاً. إن الدعوة هنا تبدو عابثة. إذ كيف يمكن - بدون عبث - ان نحرض الناس على الثورة من أجل غاية اجتماعية نحددها إذ كنا مدركين منذ البداية أن تحقيقها - ولو بالثورة - ليس حتميا. على أي اساس توقعنا النصر إذن... اذا كانت حتى الثورة، ذلك العمل الإنساني الجبار، غير قابلة لحتمية النصر؟.. إن الثورة هنا تبدو مخاطرة أو مغامرة ما دام دعاتها لا يستطيعون ان يتوقعوا نهايتها. وهم لا يستطيعون الا اذا كانت مسيرتها الانسانية قابلة منذ البداية للانضباط بقوانين أو نواميس حتمية تكفل لنا توقع النهاية. بل كثيراً ما يتجاوز الامر حدود العبث الدعائي لينتهي بأصحابه الى منزلق خطير لأن الاصرار على التغيير الاجتماعي مع التسليم، في الوقت ذاته، بأن حرية الناس في

الاختيار غير قابلة للانضباط بقوانين أو نواميس موضوعية، معروفة أو تمكن معرفتها، يحيل « حرية الناس » عقبة أساسية على طريق التغيير الذي يريده اصحابه ويصرون عليه. وفي مواجهة الخوف من ان يختار الناس غير ما اختار القادة يكون همّ القيادة هو كيفية ضبط حرية الناس حتى لا يختاروا لأنفسهم غير ما اختير لهم. وبدلاً من القوانين الموضوعية المنكورة تقوم القوانين الوضعية الملزمة بحكم القهر البوليسي. وتلك هي « النظرية » - أو احدى النظريات - الكامنة وراء الاستبداد والديكتاتورية. ومنها نعرف اننا عندما نتحدث عن « الحتمية » لا نطرح قضايا فكرية مجردة بعيدة عن واقع الحياة، بل نعالج واحدة من أخطر القضايا التي تمس الحياة. وانه لا بد من حل مشكلة المنهج قبل حل مشكلة النظرية

على أي حال فان كثيرين ايضاً يرفضون « اللاحتمية » في عالم الانسان، ولا يقبلون ان يكون الانسان شاذاً عن نظام الكون واحكامه، ويرون انه، كأي كائن آخر في الوجود الذي يشمله، لا بد له من أن يكون منضبطا في حركته بقوانين أو نواميس، إن لم تكن معروفة فهي قابلة للمعرفة. ومن هنا اتجهت جهود العلماء والمفكرين منذ وقت مبكر الى محاولة اكتشاف تلك القوانين. وأسفرت جهودهم عن مجموعة كبيرة من النظريات التي رأينا أن نسميها « مناهج » للدلالة على أنها نظريات في حركة الأشياء والظواهر والمجتمعات أو « منطق » حركة الأشياء والظواهر والمجتمعات. وقد أصبح نجاح أو فشل أية محاولة تغيير في واقع أي مجتمع متوقفاً الى حد كبير على صحة أو خطأ المنهج الذي تهتدي به كل محاولة، أي على صحة أو خطأ معرفتها قوانين تغيير الواقع في المجتمعات الانسانية. أما الباقي فيتوقف على ما يبذله أصحاب كل محاولة على حدة في تغيير الواقع في مجتمعهم.

## ٤ - تعدد المناهج:

ولسنا نريد أن نعرض كل ما نعرفه من مناهج التغيير، فتلك معرفة

تلتمس في مصادرها المتخصصة. انما نريد أن نشير الى ما يهمنا منها للوصول بهذا الحديث الى غايته. وغايته - حتى لا ننسى - أن نعرف نظرية تغيير الواقع العربي. وأول ما يهمنا من المناهج أن نعرف أنها متعددة. متعددة بقدر تعدد اجتهادات الناس في حل مشكلة تهمهم جميعا. ومع تعددها تنقسم الى مناهج علمية ومناهج غير علمية.

أما المناهج العلمية فهي التي كانت حصيلة بحث علمي أي وصل اليها اصحابها عن طريق مراقبة الظاهرة الاجتماعية، ورصد حركتها، واستخلاص قانون تلك الحركة من اطرادها على قاعدة واحدة في الظروف المتماثلة. وأما المناهج غير العلمية فهي التي لم تكن محصلة بحث علمي في ذات الظاهرة فهي تسند حركة الظواهر الاجتماعية الى قوة غير قابلة للمعرفة العلمية عن طريق التجربة والاختبار.

ثم يكون المنهج العلمي صحيحاً او غير صحيح. مع ملاحظة ان نصيب كل منها من الصحة او الخطأ قد لا يكون كاملاً. بمعنى انه لا يلزم أن يكون المنهج صحيحاً كله او خطأ كله. إذ المنهج يتضمن قانوناً او أكثر من قوانين الحركة. وقد يصدق الاكتشاف في قانون ولا يصدق في قانون آخر. والغالب أن يتضمن كل منهج قدراً من الصواب وقدراً من الخطأ يتفاوتان من منهج الى منهج تبعاً لصحة البحث العلمي الذي أدى اليه والذي يتأثر بدوره بنمو المعرفة العلمية على المستوى الانساني. وقد تظل نظرية في المنهج مأخوذة على انها صحيحة سنين طويلة الى أن يتقدم البحث العلمي فيكتشف أنها قاصرة او خاطئة. والمحك في النهاية هو صدق النتائج التي يؤدي اليها المنهج في الممارسة. صدقها مع المنهج ذاته. إذ الممارسة هي اختبار مستمر لصحة النظرية. فاذا جاءت حصيلة الممارسة متفقة مع المتوقع كما حدده المنهج الذي نتخذه دليلاً صح المنهج. أما اذا جاءت حصيلة الممارسة مختلفة كليا، أو جزئياً، عن المتوقع كان المنهج الذي اتخذناه دليلاً غير صحيح كلياً او جزئياً. وهذا يعني أن ثمة حاجة الى

مزيد من البحث العلمي لتصحيحه. ولكنه لا يعني - على أي وجه - أنه ليس منهجاً علمياً. إذ ليس كل ما يؤدي اليه البحث العلمي يكون صحيحاً. نقول هذا وننبه اليه بقوة حتى لا نلغي تاريخ التقدم العلمي الذي هو - في الوقت ذاته - تاريخ تصحيح واستكمال الاخطاء العلمية وقصور المعرفة عن طريق مزيد من البحث العلمي. وحتى نفتش في كل فكرة عن القدر الصحيح ونقبله ولا نصد أنفسنا عنها لأن فيها قدراً من الخطأ. وحتى لا نحيل كلمة «العلم» او «العلمية» شعاراً كهنوتياً يحتكره كل واحد لمذهبه. وحتى نتعلم التسامح في ميدان البحث العلمي من ناحية ولا نشل مقدرتنا عليه خشية الخطأ فيه من ناحية أخرى. ذلك لأنه من الخطأ أن نخلط بين أسلوب المعرفة وبين ما يصل اجتهاد الناس الى معرفته عن طريق هذا الأسلوب. وأن نتعصب لما نعرف فنهرب من اختبار صحته الى الترديد «الببغاوي»: ما دامت افكارنا علمية فهي صحيحة. أو نهرب من الالتزام المحدد فننسب أفكارنا الخاصة الى «النظرية العلمية» بدون بيان لماهية تلك النظرية العلمية كأن ليس في التراث الانساني إلا نظرية علمية واحدة. ولو كان كل العلماء في التاريخ قد اتخذوا هذا موقفاً لما تقدم العلم خطوة واحدة، ولأبقانا التعصب في جاهلية البداوة الاولى. ولو اتخذناه اليوم موقفاً لجمدنا في مواقفنا، ولما أجدانا شيئاً ان نتهم ركب التقدم الذي يتركنا وراءه بأنه ركب غير علمي. ولكان علينا عندما نفلت من الجمود أن نلهث وراء الذين لم يوقفهم التعصب فسبقونا. وكثيراً ما يكون اللحاق بهم - حينئذ - قد فات أوانه.

ان هذا لا يعني ان نشك دائما في صحة افكارنا، بل يعني أن نكون قادرين دائما على اكتشاف الخطأ فيها وتصحيحه. فلا نقع في التناقض الطفولي، باسم العلم، فنظن ان كل شيء متغير إلا أفكارنا. فهي خالدة لا تتغير. وكم من نظريات علمية سادت قروناً. ولم يكتشف الناس قصورها إلا بعد قرون. سنتحدث فيما يلي عن بعض

منها وان كان غيرها كثيراً. ونبدأ بواحدة منها كانت أعمقها أثراً في تاريخ البشرية. وما يزال الحديث عنها متردداً في كل بحث يدور حول تغيير الواقع الاجتماعي ونظرياته. تلك هي الليبرالية.

# المنهج الليبرالي

## ٥ - الليبرالية:

الليبرالية فلسفة ومنهج ومذاهب عدة. لا نعرف كلمة عربية تؤدي - تماماً - مفهومها كمنهج وان كانت أقربها كلمة: التلقائية. وفي الليبرالية نلتقي بتلك العلاقة التي نصادفها كثيراً فيما يدور من حديث حول نظرية تغيير الواقع العربي أو نظرية الثورة العربية. نعني بها الرابطة بين الفلسفة كفهم معين للوجود بما فيه الواقع العربي، والمنهج كمعرفة لقوانين معينة لتغيير ذلك الواقع، والنظرية كتحديد لمنطلق التغيير وغايته وأسلوبه. تلك الرابطة التي يعنيها المتحدثون عادة عندما يتكلمون عن ضرورة ان تكون للثورة العربية نظرية « متكاملة ».

يكفي الآن ان نعرف ما يهمنا من أمر الليبرالية كمنهج.

عرفنا (فقرة ٣) ان المشكلة الأساسية التي يطرحها تغيير الواقع الاجتماعي هي قابلية، أو عدم قابلية، الانسان للانضباط في حركته من الماضي الى المستقبل بقوانين او نواميس حتمية، معروفة او تمكن معرفتها. وان مصدر المشكلة هو ما يبدو من تناقض بين هذا الانضباط بقوانين حتمية وحرية الارادة الانسانية. وقلنا أن عدم قابلية حركة الانسان للانضباط يؤدي الى ان يكون مستقبل التغيير الاجتماعي غير قابل للمعرفة وبالتالي تستحيل معرفة نظرية تغيير الواقع: منطلقه وغايته وأسلوبه.

وقد قدمت الليبرالية حلاً لهذه المشكلة.

كان الحل وليد الثورة العلمية التي كشفت عن كثير من قوانين او نواميس الطبيعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر وكانت مقدمة للثورة الصناعية في اوروبا. ويمكن اعتبار الكشوف الرياضية والفيزيائية التي قام بها اسحاق نيوتن بالذات قاعدة علمية للفكر الليبرالي سيظل حاملاً طابعها حتى النهاية. فقد أدت تلك المعرفة الوفيرة، والمبكرة، بمدى ما في الكون من حركة منضبطة ونظام محكم الى انهاء الشك في أن تكون حركة الظواهر الاجتماعية خاضعة لقوانين تحكمها. ولم يكن باقياً إلا اكتشاف تلك القوانين. وذلك ما حاولته جماعة من أكثر أبناء البشرية نبوغاً في زمانهم. مبتدئين من مقولة بسيطة وواقعية معاً، هي أن «الانسان اجتماعي ولكنه حر». فاكتشفوا فيما قالوا - كل واحد بطريقته - قانون حركة المجتمعات الذي يوفق بين حتمية التغير الاجتماعي وبين حرية الارادة الانسانية في الوقت ذاته. وأسموه «القانون الطبيعي». والقانون الطبيعي فكرة - ككل الأفكار الأوروبية - ذات جذور فى الفلسفة الاغريقية. ولكنها تحولت على ايدي مفكري الليبرالية الى قانون. وهو قانون حتمي. اما «انه طبيعي» فلا يعني انه احد قوانين الطبيعة المادية، انما يعني انه ذو فعالية تلقائية لا تتوقف على ارادة الانسان. أما مضمون هذا القانون كمنهج للتغير الاجتماعي فيمكن تلخيصه مركّزاً في كلمات قليلة: «ان مصلحة المجتمع ككل تتحقق حتماً من خلال عمل كل فرد فيه على تحقيق مصلحته الخاصة». ورتبوا على هذا ان افضل طريق الى تحقيق الصالح الاجتماعي هو أن يكف المجتمع (ممثلاً في الدولة) عن التدخل في المحاولات الفردية لتغيير الواقع، وان تبقى الدولة في حدود وظيفتها «الطبيعية» وهي حراسة القانون الطبيعي من أية محاولة لتعويق فعاليته وذلك بأن توفر للناس في المجتمع الأمن الخارجي والأمن الداخلي وتنفذ ما يصل اليه الناس بارادتهم الحرة.

كلمات بسيطة كانت تبدو محكمة. ساندتها اكثر الافكار خصوبة خلال قرنين أو أكثر. وكان وراءها المع المفكرين والباحثين والعلماء (فولتير، لوك جوته، روسو، هيوم، كانت، آدم سميث، ريكاردو، مالتس.. الخ). وهي كلمات ثورية أيضاً نقلت الأوروبيين من ظلمات القرون الوسطى الى مشارف القرن العشرين. وغيرت وجه الحياة في العالم كله، وكانت محركاً لكل الثورات الكبرى من أجل الحرية خلال تلك الحقبة من التاريخ. وهي كلمات خلاقة. فقد كانت الأساس الفكري لكثير من النظريات في الدولة وفي الحكم وفي الاقتصاد وفي القانون وفي الاجتماع وفي الأدب وفي الفن وفي الأخلاق.. الخ. بل منها انبثقت مذاهب جديدة في الدين المسيحي ذاته..

وقبل قرن ونصف كانت مسلّمة تبدو عصية على النقد. فاحتاج البحث العلمي إلى قرن من الزمان ليكتشف الخطأ فيها، ويكتشف معه كم دفع البشر من ثمن دموي فادح لهذا الخطأ. ذلك لأن المنهج الليبرالي ليس سوى الأساس الفكري الذي قام عليه المذهب الرأسمالي. وأغلب ما قدمه الاشتراكيون من دراسات وابحاث كان منصباً في الأساس على كشف الخطأ العلمي في ذلك المنهج حتى لو كان قد تناول واحدة او أكثر من النظريات القائمة على أساسه يحركهم في هذا ما لمسوه من واقع مجتمعات أوروبا في القرن التاسع عشر من فشل النظام الرأسمالي في أن يحقق مصلحة المجتمع ككل من خلال محاولة كل فرد فيه تحقيق مصالحه الفردية الخاصة. فقد بدأ قانون المنافسة الحرة يقضي على حرية المنافسة ويؤدي الى الاحتكار. وقدم البؤس الاجتماعي الذي تعانية أغلبية الناس في المجتمع الرأسمالي دليلاً من الواقع على ان ترك كل واحد يفعل ما يشاء يؤدي الى ان كثيرا من الناس لا يستطيعون أن يفعلوا ما يشاءون.

ومع محاولة الليبراليين الدفاع عن واقعهم ذاك بنسبة الخطأ الى الممارسة على وجه يمكن تصحيحه بمزيد من التنظيم الرأسمالي، ومحاولة

بعض الرواد الاشتراكيين اكتشاف الخطأ في النظرية الرأسمالية على وجه يمكن تصحيحه بمزيد من التدخل الحكومي أو النقابي في النشاط الإقتصادي، كان آخرون -من بينهم كارل ماركس - يحاولون اكتشاف الخطأ في مستويات أعمق من الممارسة ومن النظرية. فانتبهوا الى خطأ المنهج الليبرالي ذاته. وقد اتبع كارل ماركس في هذا اسلوباً فذاً، هو دراسة النظام الرأسمالي كما هو، ومحاولة تحليل علاقاته، وتتبع تطوره في المستقبل طبقا لذات قوانينه الليبرالية، ليثبت أنه نظام سيؤدي في النهاية، حتما وبدون توقف على نوايا الرأسماليين، إلى تجريد الأغلبية الساحقة في المجتمع (البروليتاريا الطبقة التي ستفرزها الرأسمالية حتما) من مصالحها واستئثار قلة من الناس (الرأسماليين) بكل المصالح في المجتمع. أي حاول ماركس كشف خطأ المنهج الليبرالي عن طريق الوصول به الى غاية منطقه وذلك من خلال تحليل النظام الرأسمالي ليثبت بهذا كيف أن الممارسة ستكذب ما يتوقعه المنهج، وكان كل هذا هو جوهر موضوع كتابه « رأس المال ». ولم يكن كارل ماركس إلا واحداً من « مدرسة المتشائمين » التي كانت قد نشأت قبل أن يكتب ماركس كتابه. ولكنه واحد متميز. فمن قبله كان مالتس الاقتصادي الرأسمالي - مثلا - قد انتهى الى « التشاؤم » من مستقبل النظام الرأسمالي وهو يدرس نظرية السكان بمنهج ليبرالي ولكنه لم ير في مشكلة السكان مشكلة النظام كله. أما ماركس فقد حكم على النظام الرأسمالي كله بمستقبل شؤم على الناس وعلى المجتمعات فوجه بذلك طعنة نافذة الى الليبرالية فلسفة ومنهجا ونظرية.

وغير ماركس ومالتس كثيرون. بصرف النظر عن مدى التوفيق الذي أصابه كل منهم في ابحاثه، فان الممارسة - محك اختبار النظريات - لم تلبث أن اثبتت خطأ الليبرالية. فقبل أن ينتهي القرن التاسع عشر كانت ضرورة تدخل الدولة في النشاط الفردي، لتصحيح القانون الطبيعي، مسلّمة في كل المجتمعات الرأسمالية ومن

اغلب مفكري الليبرالية. ويزداد نطاق هذا التدخل يوماً بعد يوم. ويمتد من مجال الى مجال. واضمحلت حتى انتهت، أو كادت أن تنتهي، أحزاب « الأحرار » التي كادت يوماً أن تكون « دولية » وكانت تقيم من أنفسها حراسة جماهيرية لفاعلية القانون الطبيعي ضد تدخل الدولة. ومهما يكن - اليوم - من خلاف بين الرأسماليين أو بين مفكري الليبرالية حول مدى تدخل الدولة أو مجاله فان قوانين الليبرالية قد فقدت حتميتها. وعندما يفقد القانون حتميته لا يصبح قانوناً. وهذا ما يحاول مفكرو الرأسمالية الآن - المناقشة فيه. فمع علمهم بأن الواقع الرأسمالي قد كذّب حتمية القانون الطبيعي كانوا أمام أمرين: إما الاعتراف بخطأ المنهج الليبرالي والنظرية الرأسمالية التي قامت على اساسه وهو ما [illegible]ي إدانة النظام الرأسمالي، وإما إنكار الحتمية على قوانين الحركة الاجتماعية لتظل الرأسمالية قائمة في الواقع بعد أن سقط أساسها الفكري. فاختاروا الثانية حفاظاً على مصالحهم وحماية للرأسمالية من رياح التغيير. وأصبح مفكرو الرأسمالية هم أشد الناس نقداً، ورفضاً، لنظرية الحتمية. وهم المصدر الأساسي للنظريات البديلة: اللاحتمية، والاستاتيكية، والوضعية... الخ.

مؤدى هذا كله أن النظرية الرأسمالية وكل النظريات في الدولة وفي الحكم وفي القانون وفي الاجتماع وفي الأدب وفي الفن... الخ التي قامت على اساس المنهج الليبرالي قد فقدت أساسها الفكري عندما كذبت الممارسة ما وعد به المنهج وتوقعه. ويمكننا أن نقول أننا في عصر يدافع فيه الليبراليون عن مواقعهم ولكنه عصر زوال الليبرالية وكل ما قام على أساسها من نظريات. غير أن هذا ذاته قد عاد بنا من جديد فوضعنا امام مشكلة منهج تغيير الواقع الاجتماعي.

## ٦ - قصور المنهج الليبرالي:

والواقع أن الليبرالية لم تكن من قبل قد حلت المشكلة إلا جزئياً.

كانت قد تقدمت خطوة أساسية نحو الحل الصحيح عندما انطلقت في فهم تغيير الواقع الاجتماعي من انضباط حركة الإنسان بقوانين حتمية. وعلمت الناس بهذا أن واقعهم قابل للتغيير وأن ما يحول دون تغييره هي القيود المفروضة على فعالية القوانين الطبيعية التي تضبط حركته. وأن عليهم ان يحطموا تلك القيود حتى يتغير الواقع. علمتهم أن « التحرر » لازم لإمكان تغيير الواقع الاجتماعي. وكان هذا الجانب الصحيح من المنهج كافياً ليتمرد الناس على سادتهم وأن يسقطوا وصاية الكنيسة وامتيازات الملوك والنبلاء وامراء الاقطاع ويمزقوا العلاقات الاقطاعية، الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، ثم ينطلق كل منهم محاولاً أن « يفعل ما يشاء » تحت شعار الليبرالية: « دعه يعمل دعه يمر ».

وكان ذلك كسباً عظيماً للتقدم البشري.

غير أن الليبرالية التي اكتشفت أن للواقع الاجتماعي قوانين حتمية تضبط حركته لم تكتشف ماهية تلك القوانين. وتعبير « القانون الطبيعي » يدل بذاته على أن ثمة قانوناً أو قوانين موضوعية، وليست وضعية، ولكنها غير معروفة. ولما كانت معرفة القانون وشروط فعاليته (اذا حدث كذا... حدث كذا) لازمة لإمكان استخدامه عن طريق التحكم في تلك الشروط لتغيير الواقع الاجتماعي فان الناس لم يعرفوا من الليبرالية كيف يغيرون مجتمعاتهم فتركوها تتغير. علمتهم الليبرالية كيف يتحررون ولكنها لم تعلمهم ماذا يفعلون بالحرية. بل زادت فعلمتهم ألا يشغلوا انفسهم بالتغيير الاجتماعي أو يحاولوه اتكالاً على « غائية » ميتافيزيقية نسبتها الى قوانين الحركة. خلاصتها انها تتجه بالنشاط الفردي الى تحقيق مصلحة المجتمع، وحتماً. وتلك هي الثغرة الكبرى في الفكر الليبرالي. لأن القوانين ضوابط حركة يستخدمها الانسان الواعي لتحقيق غاية، وليست القوانين قوة واعية بغاية تستخدم الانسان لتحقيقها. إذ الانسان هو الكائن الذكي الوحيد. ولقد كان هذا القصور كافياً ليقف الليبراليون من تقدم

مجتمعاتهم مواقف سلبية، ولكي تكون المجتمعات في الليبرالية قوى خاملة متروكة لمصيرها التلقائي، تحت شعار: « دعها تتغير » المعادل الاجتماعي لشعار الحركة الفردية: « دعه يعمل ». أما تتغير الى ماذا؟ فذاك ما حال المنهج الليبرالي دون معرفته بل « حرم » محاولة معرفته مكتفياً بتأكيد أنه سيكون في صالح المجتمع. وبهذا كانت « الليبرالية »، وما تزال، تمثل « جبرية » اجتماعية لا مفر منها لانها « طبيعية » بالرغم من أن الانسان - طبقاً لها - حر بطبيعته.

وهكذا كان الحل الليبرالي لمشكلة التغيير الاجتماعي متضمناً معرفة اكثر بفاعلية الانسان وغير متضمن شيئاً يذكر عن فعالية المجتمع. وسيظل هذا القصور في المنهج حائلاً دون أن يكون للمجتمع - في الفكر الليبرالي - أثر ايجابي في تحديد منطلقات أو غايات أو اساليب التغيير الاجتماعي. وستظل كل نظريات التغيير الليبرالية نظريات فردية. كما ستظل « الفردية » ذات دلالة صحيحة على الذهنية الليبرالية.

وقد انعكس هذا كله - ايجابياً وسلبياً - على كل التغيرات الاجتماعية التي تمت في ظل الليبرالية.

ففي ظلها استطاعت مجموعات من الافراد، الرواد، العباقرة أو المغامرين، يكاد التاريخ - من قلتهم - ان يحصي اسماءهم واحداً واحداً، استطاعوا أن يكتشفوا العالم وان يقهروا الطبيعة بالعلم وان يحققوا الثورة الصناعية وان يرسوا قواعد حضارة الرخاء المادي (الحضارة الاوروبية المعاصرة) وان يستهلكوا في سبيل هذا اعدادا لا حصر لها من البشر. ومع هذا فان كل ذلك الرخاء ظل « ملكية خاصة » لاصحابه وهم قلة يكاد التاريخ ان يحصي اسماءهم واحداً واحداً بدون ان يستفيد منه احد غيرهم. بل كان بالنسبة الى غيرهم فقراً على فقر وعبودية ليست افضل من عبودية القرون الوسطى. وبقيت المجتمعات (الشعوب) محرومة من ثمار التقدم في ظل الرأسمالية

(النظام الليبرالي في الاقتصاد) الى ما قبل قرن أو اكثر قليلاً. أي الى أن اكتشف الناس خطأ الاتكال على تلقائية التغيير الاجتماعي فبدأوا يتصدون ايجابياً للواقع الرأسمالي محاولين تغييره. وكان أول ما غيروه، وبدون تغييره ما كانوا ليغيروا شيئاً، هو منهج التغيير الاجتماعي ذاته: رفض ما علمتهم الليبرالية من ان مصالحهم ستتحقق حتماً بحكم فعالية «القانون الطبيعي».وهكذا كان التحرر من خطأ الليبرالية أول خطوة في سبيل تغيير الواقع في المجتمعات الرأسمالية. وسيكون الخطوة الأولى في سبيل تغيير أي واقع اجتماعي. تغيير لا تغير.

ولم يكن قصور المنهج الليبرالي ذا أثر مقصور على الحياة الاقتصادية. بل لقد أثرت الليبرالية - إيجابيا وسلبيا - في كل نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية والفنية. وعلامتها في كل ميدان واحدة: التقدم ولكن للخاصة. ثم انها قد أثرت - إيجابيا وسلبيا - في واحدة من أهم القضايا التي تهمنا في الوطن العربي ونعني بها: القومية.

فمن الدارج فيما يكتب عن الأمة وعن القومية انها ذات صلة «خاصة» بالرأسمالية وان الحركات القومية حركات «بورجوازية»، أخذاً بظاهر تاريخ الحركات القومية في أوروبا ونقلا في أغلب الحالات عن الفكر الأوروبي. ومع ان أوروبا ليست هي المكان الوحيد من الأرض الذي وجدت فيه الأمم حتى تكون الأمم الأوروبية نماذج لأمم الأرض، وبالرغم من أن أغلب ما قدمه الفكر الأوروبي عن القومية مليء بالخلط الخاطيء بين الأمة والشعب والدولة، وبين القومية والحركة القومية... الا ان ما يهمنا - هنا - هو أن نعرف مَن أين جاءت تلك الأخطاء في فهم القومية.

والمسألة ببساطة هي أن الليبرالية كانت قد علمت الناس في أوروبا أن يتحرروا من كل ما هو مفروض عليهم وان يعودوا الى كل ما هو طبيعي، ثم ان يتركوا الامور تجري إلى غايتها الطبيعية غير المعروفة. كذلك فعلوا في ميدان النشاط الاقتصادي وكذلك

فعلوا في ميدان النشاط القومي. فبالعودة الى الطبيعة اكتشف كل واحد منهم مجتمعه « الطبيعي » الذي ينتمي اليه. اكتشف كل واحد « أمته » وهذا يعني أنه لم يوجدها بل كانت موجودة فعرفها. وعرف من هذا انتماءه اليها فعرف القومية. فلما أراد أن يتحرر من الكيانات السياسية المفروضة عليه ليقيم بدلا منها دولة « طبيعية » وجد ان الدولة القومية هي الدولة التي تتفق في عنصريها : البشر والوطن، مع المجتمع الطبيعي. فكانت الليبرالية منهجاً صالحاً وكافياً لنشوء الحركات القومية التي اسقطت امارات الاقطاع في أوروبا وحققت الوحدة القومية. ثم... وقف الأمر عند هذا الحد. فالأمة - في الليبرالية - وجود اجتماعي طبيعي يعرف من أوصافه. والواقع ان الفكر القومي الليبرالي كله ليس الا تعريفاً وتوصيفا وخلافاً حاداً حول تعريف وتوصيف الأمة. والقومية - في الليبرالية - علاقة طبيعية بين أبناء الأمة الواحدة. ولكنها علاقة سلبية لأنها مجرد انتماء لا يتضمن التزاماً بشيء الا بالحفاظ عليه. والحركات القومية نضال فكري وسياسي وثوري في بعض الأوقات ضد التجزئة ومن أجل الوحدة القومية لا اكثر.

وستظل كل الكتابات الليبرالية التي صدرت منذ القرن السابع عشر حتى الآن، عن الأمة وعن القومية، وعن الحركات القومية، وعن الوحدة القومية مطبوعة بالطابع الليبرالي ايجابياً وسلبياً. فهي تعترف بالوجود القومي (الأمة) وتصفه وتعدد مميزاته بدون ان تبحث في تاريخه لتعرف لماذا وجد، وبدون أن تتابع مصيره لتعرف ماذا سيكون. وهي تشيد بالقومية وتتعصب لها بدون أن تعرف في القومية التزاماً بغير الابقاء على ذاتها دفاعاً عن الوجود القومي. وهي تدعو الى الوحدة القومية ولكن الوحدة في دعوتها مجرد تجسيد سياسي للواقع مقطوع الصلة بالمستقبل.

ان هذا لا يعني ان الأمة وجود عقيم، أو ان القومية رابطة

سلبية، او ان الوحدة القومية غير ذات مضمون، ولكن يعني ان هكذا نفهم الأمة والقومية والوحدة اذا كان دليلنا في المعرفة منهج الليبرالية: وهكذا فهم الليبراليون اممهم وقومياتهم ومارسوا حركاتهم القومية لأن «الحل الليبرالي لمشكلة التغيير الاجتماعي يتضمن معرفة أكثر بفعالية الانسان ولا يتضمن شيئاً يذكر عن فعالية المجتمع».

وكان من أثر هذا ان «المسألة القومية» كما تسميها الكتابات الاوروبية لم تدرس، وبالتالي لم تفهم، الا خلال الصراع من أجل الوحدة وللفترة التي استغرقتها الحركات القومية حتى أقامت دولها القومية. ثم اعتبرت مسألة منتهية، لا يدرسها أحد ولا يحاول فهمها إلا اذا ثار نزاع حول الحدود. وهذا يفسر كيف ان ما يردده الليبراليون حتى اليوم عن الأمة وعن القومية هو ذات ما قاله فلاسفة ومفكرو الليبرالية منذ ثلاثة قرون. وسنرى اثر هذا عندما تعود «المسألة القومية» فتطرح ذاتها بقوة على الماركسيين في مطلع القرن العشرين.

المهم ان نفطن هنا، وقبل ان ننهي حديثنا عن الليبرالية، الى اثرها في حركات التحرر في الوطن العربي. فقد بدأت تلك الحركات «قومية الاتجاه اقليمية القوى» مع مطلع القرن العشرين أيضاً، كرفض ومقاومة للتسلط الطوراني داخل دولة الخلافة تستهدف الاستقلال عنها في دولة عربية تضم الشرق العربي. (ثورة ١٩١٦). وبعد الحرب الأوروبية الاولى (١٩١٤ - ١٩١٨) وتجزئة باقي الوطن العربي الى دول ودويلات اصبحت حركات تحررية وحدوية تستهدف التحرر من الاستعمار الاوروبي واقامة الدولة القومية: دولة الوحدة. وبقيت كذلك الى ما قبل خمس عشرة سنة تقريباً. وطوال تلك الفترة، أي على مدى نصف قرن تقريباً، كانت حركات ليبرالية خالصة. كان اساتذة الفكر القومي ودعاة الوحدة والمناضلون في سبيلها يطرحون قضيتهم كما طرح الليبراليون قضاياهم القومية

وينقلون عنهم، ويستمدون من أقوالهم ما يدافعون به عن الوحدة العربية، ويحلمون بيوم يرون فيه « بسمارك » العرب يقيم دولة الوحدة. وساد في الوطن العربي تيار قوي يرى الأمة قدراً والوحدة مصيراً بدون أن يعرف لماذا كان القدر قومياً ولماذا يكون المصير في الوحدة. وماذا تفعل دولة الوحدة في المجتمع القومي الموحد. كانت الوحدة هدفاً في ذاتها مفرغة - كما نقول اليوم - من أي مضمون اجتماعي.

ولم يكن مرجع ذاك القصور الى أن اساتذة الفكر القومي في الوطن العربي ورواد النضال من أجل الوحدة العربية « بورجوازيون » يبحثون عن وحدة السوق ليوزعوا فيه منتجات مصانعهم الرأسمالية التي لا وجود لها، وإنما جاء القصور من انهم كانوا يفهمون الأمة، ويعرفون القومية، ويناضلون من أجل الوحدة بمنهج ليبرالي. والليبرالية تعلم الناس « كيف يتحررون ولكن لا تعلمهم ماذا يفعلون بالحرية ».

ثم تنتهي الحرب الأوروبية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) ويبدأ النضال من أجل التحرر يأتي ثماره وتتحرر أقاليم عدة من الاستعمار الظاهر. ويصبح المنتصرون في معارك التحرر مطالبين بأن يستفيدوا من التحرر الذي كسبوه في تغيير الواقع العربي، المجزأ سياسياً، المتخلف اقتصادياً. وتصبح أهم الأسئلة المطروحة عليهم دائرة حول العلاقة بين الوحدة والتغيير الاجتماعي فتنشق الحركة الى جناحين متميزين:

الجناح الأول يفهم الأمة والقومية والوحدة فهماً ليبرالياً. فهو لا يعرف علاقة بين الوحدة والتغيير الاجتماعي. بل يرى ان اقحام القضايا الاجتماعية على القضية القومية يشوه نقاءها ويصد عنها كثيرين فيمزق قواها ويعوّق الوحدة العربية. وهو يدعو الى تأجيل كافة القضايا الاجتماعية الى ما بعد الوحدة. ويزعم ان كل شيء « بعد

الوحدة » سيسير سيراً طبيعياً. كيف؟... لا يعرف. اما عن مشكلة التخلف فان رفع القيود عن النشاط الاقتصادي واطلاق المجال امام المبادرات الفردية سيؤديان الى النمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي. كيف؟... لا يعرف أيضاً. إنما له هنا حجة من تاريخ الرأسمالية الأوروبية. ولكن الممارسة لا تلبث ان تكذب دعاوى الليبرالية في الوطن العربي على وجه لم يعرفه الليبراليون من قبل. ذلك لأن الليبراليين العرب دخلوا ميدان المنافسة الرأسمالية بدون رصيد علمي أو مالي أو مادي أو بشري في وقت كانت الرأسمالية العالمية قد قضت فيه على حرية المنافسة وتحولت الى نظام احتكاري عالمي. فكانت عوامل الفشل مضاعفة. ولم تكن امام الرأسماليين العرب أية فرصة ليؤدوا الدور الخلاق الذي قام به رواد الرأسمالية في أوروبا. فاحتوتهم الاحتكارات العالمية. تقدم اليهم خبرتها ورؤوس أموالها وتقيم لهم المنشآت ثم تستخدمهم في ادارتها فاذا هم تابعون ثقافياً ومالياً ومادياً وإدارياً للقوى الاستعمارية، فيفقدون خفية الحرية التي كسبوها علناً. ويعود الاستعمار من جديد في شكل جديد الى المواقع التي غادرتها جيوشه. وتؤدي الليبرالية الى تجريد القومية حتى من مضمونها لتحرري فيموت هذا الجناح. يموت كجناح من الحركة القومية وان بقي أفراد وجماعات من العملاء او التابعين للاحتكارات العالمية، يناهضون القومية بكل الطرق بما فيها ادعاء القومية ويروجون لوحدة تضع الوطن العربي كله في قبضة استعمارية واحدة.

أما الجناح الثاني فقد بقي وحده يمثل الحركة القومية وان ظلت قواه متفرقة. فهو يكافح كفاحاً مستميتاً لانجاز مرحلة التحرر القومي والحيلولة دون عودة الاستعمار في شكله الخفي الجديد. وهو يدعو الى الوحدة ويعمل على تحقيقها. وهو يحاول تجاوز مرحلة التخلف في الأرض المتحررة. كل هذا معاً. وهو ما يزال يفهم الأمة والقومية فهماً ليبرالياً موروثاً. ولما كان هذا الفهم الليبرالي للقومية لا يقدم له معرفة تذكر بكيفية التغيير الاجتماعي وعلاقته بالوحدة

القومية فقد لجأ الى منهج « التجربة والخطأ »، وأدان بقوة، ولفترة طويلة. الالتزام العقائدي واسماه جموداً، واصطناعاً، وادعاء ... وجرب ما شاء، وأضاع في التجارب جُهوداً وطاقات وفيرة الى ان اهتدى الى الحل الاشتراكي « كضرورة » فرضها عليه التخلف الاقتصادي وفشل تجارب التنمية عن طريق الرأسمالية. فطرح على الحركة القومية التي أصبحت ممثلة في هذا الجناح السؤال القديم بصيغة جديدة. لم يعد سؤالاً عن علاقة الوحدة بالتغيير الاجتماعي. بل اصبح عن العلاقة بين الوحدة والاشتراكية على وجه التحديد.

وفي الإجابة على هذا السؤال نجد أنفسنا أمام تيارين داخل الحركة القومية العربية. أحدهما تيار سائد والآخر تيار صاعد. وهما تياران مختلطان. لا منفصلان. ولا مفرزان، ولا متضادان. السائد منهما يمثل الحركة القومية بسماتها العامة والصاعد يمثل ذات الحركة في تطورها نحو النضج والبلورة. السائد هو التجربة كما هي والصاعد هو خلاصة التجربة وعبرتها. أو نقول ان التيار الصاعد هو ابن تجربة التيار السائد ومن خلقها، لم يوجد من خارجها بل هي التي أوجدته من معاناتها النضالية.

أما التيار السائد فما يزال يفهم الأمة أو القومية كما تعلمها من أساتذة الفكر القومي الأوائل فهي سلبية بالنسبة إلى مشكلات التغيير الاجتماعي. ومن هنا تبقى الوحدة مطلباً قومياً يصر عليه ويبرره ليبرالياً وإن كان لا يعرف علاقته بالاشتراكية. أما الاشتراكية فقد عرفها بالتجربة كضرورة لتخطي مرحلة التخلف الاقتصادي. فهي مطلب قائم على أساس مستقل. وهما معاً مطلبان كان من حظنا التاريخي أن نحتاج اليهما معاً. فيكفي ألا يكون بينهما تناقض ولكن لا يلزم على أي حال أن تقوم الوحدة والاشتراكية على أساس فكري واحد. والعبرة بما نحققه في الممارسة بغير قيد من النظريات مع الحفاظ في كل خطوة على المكاسب التحررية.

والواقع انه تيار عريض تنتمي إليه قوى كثيرة قد لا يكون هناك شك في اخلاصها للحرية والوحدة والاشتراكية. وقد لا يكون فيما تبذله من جهد قصور عن امكانياتها المتاحة. ولكن ثمة شك كبير في معرفتها كيف تغيّر الواقع العربي على وجه تتحقق به شعاراتها. فهي تنتقل من نجاح إلى فشل. ومن صعود إلى نكسة. ومن نصر الى هزيمة. وهي تحاول تصحيح مسيرتها المضطربة بنسبة الخطأ إلى الممارسة على وجه يمكن تصحيحه بمزيد من التنظيم أو إلى القومية على وجه يمكن تصحيحه بتأجيل الوحدة أو إلى الاشتراكية على وجه يمكن تصحيحه بالتراجع عنها. التراجع عنها ولو عن طريق « اليسارالطفولي ». وفي كل يوم لها موقف تجريبي جديد وإن كانت ما تزال صامدة في موقفها من قضايا التحرر.

أما التيار الصاعد، في قلب الحركة القومية العربية. فيرى أن الحساب الختامي لأية مسيرة غير عقائدية خسارة فادحة. وإنه ما دامت حركة المجتمعات منضبطة بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها، وأن معرفة تلك القوانين وشروط فعاليتها لازمة لإمكان تغيير الواقع الاجتماعي، فإذا كنا قد فشلنا مرة، ومرة، ومرات فان هذا لا يعني أن نصر على التجريب في حياة الناس بل يعني أن علينا أن نبذل جهداً أكبر في معرفة كيف نغير واقعنا. وأن المصدر الأساسي للفشل لم يكن خطأ في الممارسة أو خطأ في القومية أو خطأ في الاشتراكية ولكن مرجعه أن الفهم « الليبرالي » للقومية لا يعلمنا العلاقة بين الوحدة والاشتراكية، فيبقى الموقف القومي من الاشتراكية مفتقداً أساسه الفكري، وأن المنهج « التجريبي » في الاشتراكية لا يعلمنا العلاقة بين الاشتراكية والقومية فيبقى الموقف الاشتراكي من الوحدة مفتقداً أساسه الفكري.وأن هذا القصور في « النظرية » قد سمح بأن تختلط بالقوى القومية التقدمية، داخل الحركة القومية، قوى رأسمالية متراجعة أو لا قومية متراجعة أو انتهازية ترفع جميعاً شعارات واحدة وتحتفظ كل منها بفهم خاص

وتفسير خاص للشعارات الموحدة. فإذا بالحركة القومية « المنتفخة » بقواها غير قادرة على أن تحقق شعاراتها أو حتى أن تجمع في قوة واحدة جماهيرها العريضة. وأن الفشل المتكرر يعني أن ثمة خطأ ما في المسيرة كلها لا يكفي لتصحيحه مجرد الجمع في شعار واحد بين الحرية والوحدة والاشتراكية. فلا بد لنا من « نظرية » لتغيير الواقع العربي أكثر وضوحاً وأكثر بلورة وأكثر مقدرة على فرز القوى المختلطة داخل الحركة القومية. نظرية نلتقي بها في قوة واحدة ولو كانت أقل عدداً. ونلتزم فيها بخطة واحدة ولو كانت أطول مدى. وتقود خطانا ولو كانت أبطأ حركة. فإننا حينئذ سنتقدم تقدماً مطرداً بدلاً من أن نقفز إلى الأمام لنعود فنقفز إلى الخلف ولا نتقدم إلا قليلاً. وأن علينا أن نهتدي إلى هذه النظرية ولو اقتضى هذا أن نراجع كل ما نعرف عن القومية وكل ما نعرف عن الاشتراكية. وما دمنا نريد أن نغير واقعنا العربي المجزأ سياسياً المتخلف اقتصادياً فلا ينبغي لنا أن نسلم بنظرية في القومية لا تعلمنا كيف نحقق الاشتراكية أو نظرية في الاشتراكية لا تعلمنا كيف نحقق الوحدة. واذا اقتضى الأمر نبحث في مستوى أعمق من هذا لعلنا نعرف لماذا تفشل تلك النظريات في تعليمنا كيف نغيّرواقعنا العربي فتفشل مسيرتنا بالرغم مما نبذل من جهد وما نقدم من تضحيات. وأول ما يجب أن نعرفه هو كيف عرف أصحاب تلك النظريات في القومية أو في الاشتراكية أن القومية أو الاشتراكية هي - حقيقة - على الوجه الذي قالوه وتعلمناه منهم. فلعلنا أن نعرف من حقيقة القومية أو الاشتراكية غير ما يعرفون. أي أن علينا أن نعرف ونختبر مناهجهم قبل أن نقبل أو نرفض نظرياتهم. وقبل أن نمارسها أو نجربها في تغيير الواقع العربي. وهذا لا يتأتى لنا إلا إذا كنا قد تعلمنا كيف يتغير الواقع الاجتماعي عربياً كان أم غير عربي. ومهما يكن الوقت أو الجهد الذي نبذله لنتعلم فإن مسيرتنا ستكون مسيرة منتصرة. ومهما أدى هذا إلى كشف الأخطاء التي عشنا أو نعيش تحت تأثيرها فإن تلك ثورة ثقافية لا بد لنا من

أن نقبل ما تؤدي اليه ليكون التقاؤنا في الممارسة التقاء عقائدياً فننتصر.

لا يعني هذا أن نتوقف عن مواجهة المشكلات التي يطرحها واقعنا العربي ونكف عن معالجتها بما هو متاح إلى أن نهتدي إلى نظرية. بل يعني أن نضيف إلى جهدنا في التقدم بما هو متاح جهداً آخر في سبيل التقدم بما يجب أن يكون.

في خدمة هذا التيار الصاعد في قلب الحركة القومية العربية اجتهادات فكرية كثيرة ينتمي إليها هذا الحديث. وقد عرفنا منه - حتى الآن - أنه لكي نعرف نظرية تغيير الواقع لا بد لنا من أن نعرف منهج تغييره (فقرة ١). وأن معرفة ذلك المنهج ممكنة لأن كل الأشياء والظواهر منضبطة في حركتها بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها (فقرة ٢)، وأن ذلك مسلَّم بالنسبة الى الطبيعة المادية ولكنه يصطدم في التغيير الاجتماعي بما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التغيير الاجتماعي وحرية إرادة الإنسان (فقرة ٣) وأن ثمة محاولات عديدة لاكتشاف حل لذلك التناقض (فقرة ٤) وأن الليبرالية كانت واحدة مبكرة من تلك المحاولات (فقرة ٥) وأن المنهج الليبرالي لم يصدق في الممارسة التي تمت على هديه (فقرة ٦).

وعندما نتحرر من الليبرالية نعود مرة أخرى ونجد أنفسنا أمام مشكلة المنهج.

# مناهج التطور

## ٧ - مناهج التطور:

منذ بداية هذا الحديث ونحن نتكلم عن « تغيّر » أو « تغيير » الواقع، ولم نذكر كلمة « تطور » أو « تطوير » مع أنها كلمة دارجة

ومألوفة. ولقد كنا في هذا عامدين، لأننا لم نشأ أن نزج في الحديث بتعبير يحتاج هو ذاته إلى حديث خاص لكي نعرف دلالته. لم نكن نريد أن نسبق «تطور» الموضوع الذي نعالجه. ذلك لأن تعبير «التطور» لم يصبح ذا دلالة خاصة بالحركة إلا في وقت متأخر من القرن الثامن عشر، بعد أن كانت الكشوف العلمية قد وصلت بالإنسان إلى قدر متفوق من المعرفة بالطبيعة. أما قبل ذلك فقد كان عمر العالم الذي يحاول فلاسفة الليبرالية معرفة قوانين حركته لا يزيد عن ستة آلاف سنة. هذا ما كان يعرفه مفكرو أوروبا كما تعلموه من «التوراة» (العهد القديم) التي أرّخت لهم الوجود منذ: «في البدء خلق الله السموات والأرض». ولم تكن ستة آلاف سنة كافية ليبحث الناس عن أثرها في واقعهم. كانت زماناً غير ذي دلالة. غير أنه ما يكاد الفكر الأوروبي يدخل القرن التاسع عشر إلا ويكون قد عرف من الكشوف العلمية في الجيولوجيا والوراثة وأصل الأنواع... إلخ أن العالم كان موجوداً قبل ستة آلاف سنة بمئات الألوف من السنين وأن الجماد والحيوان قد سبقا الانسان وجوداً، وان الواقع ليس إلا الحصيلة الأخيرة لتغيرات لم تتوقف منذ أن وجد العالم وأنه لن يكون الحصيلة الآخرة وأن حركة الأشياء والظواهر من الماضي الى المستقبل ليست انتقالاً في الزمان بل نمواً عبر الزمان. وهكذا عرف «التطور» بمعنى النمو خلال الحركة، أو التغير النوعي خلال الحركة. وإن كان هذا التعبير الأخير لا يفي بدلالة التطور لأن التطور ليس مجرد تغيّر نوعي بل تغير نوعي إلى ما هو أرقى. على أي حال ما أن ينتصف القرن التاسع عشر حتى تكون نظريات داروين في «التطور» قد حلت محل نظريات نيوتن في «الحركة». ونصبح أمام مجموعة من القوانين الكلية التي تخضع لها كل الأشياء والظواهر أولها الحركة الدائمة وثانيها التأثير المتبادل وثالثها التغير المستمر ثم أضيف إليها

« التطور » وبقي أن نعرف قانونه. ولما كان التطور يعني أن لكل شيء أو ظاهرة تاريخاً نامياً فقد علم الناس درسين هامين: أولهما أن كل ظاهرة اجتماعية هي ابنة واقعها التاريخي. حتى النظريات والأفكار ما كان لها أن تكون على ما كانت عليه إلا لأن الواقع الاجتماعي الذي ولدت فيه كان في حاجة إليها ليحل مشكلات واقعية. وبالتالي لا تفهم إلا منسوبة الى واقعها الاجتماعي ولا ينبغي أن نتوقع لها « الخلود » الذي يتجاوز بها مرحلتها التاريخية. كما يطبق هذا على الليبرالية التي كانت نظرية التحرر من الاقطاع في أوروبا والتحرر من القهر الطوراني في الوطن العربي، سينطبق على الاشتراكية الماركسية التي كانت نظرية تحرر البروليتاريا في أوروبا المتقدمة صناعياً. والاشتراكية الوطنية التي هي نظرية تحرر المجتمعات النامية والاشتراكية القومية التي هي نظرية تحرر الأمم المتخلفة المجزأة... الخ. ثانيهما: إن للتاريخ اتجاهاً تقدمياً عاماً تعوقه الأحداث أو تنشطه ولكن في المدى الطويل تنتصر حركة التطور على ما يعوقها وهو ما يعبر عنه بحتمية التطور.

تحت تأثير هذا الدرس الثاني اتجهت محاولات اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي في التطور التاريخي للمجتمعات، فيعرض لنا منهج جديد هو المنهج التاريخي.

## ٨ - المنهج التاريخي:

تقوم مزاعم المنهج التاريخي على ملاحظة تطور المجتمعات الانسانية ورصد حركتها واستخلاص قوانين تلك الحركة من إيقاعها المطرد ثم يعود ويستعمل تلك القوانين في تعيين المستقبل الذي يتجه اليه التطور الاجتماعي. وفي الأدب القومي دراسات عديدة قائمة على المنهج التاريخي. نعرفها من نوع الأدلة التي تتضمنها كإجابة عن

السؤال: لماذا الوحدة العربية؟... فالوحدة فيها حتمية « تاريخية ». أما الأدلة على هذا فهي أحداث التاريخ القديم أو المعاصر أو الدراسة المقارنة لتاريخ الشعوب والأمم.

ولا شك في أن التاريخ، باعتباره ممارسة بشرية متراكمة، يصلح محكاً لاختبار مناهج المعرفة، إذ الممارسة هي محك اختبار النظرية. ولكن المسألة هي أن المعرفة بالتاريخ قد لا تكون صحيحة أو كاملة. إذ التاريخ لم يكتب إلا في مرحلة متأخرة منه. وفي كل يوم تضاف إليه أحداث كانت مجهولة. وتصحح حوادث لم تكن معروفة على وجهها الصحيح. ولعلنا نذكر كيف بدأ ماركس وأنجلز « البيان الشيوعي » (١٨٤٧) بالقول الواثق الحازم: « إن تاريخ كل المجتمعات هو تاريخ الصراع الطبقي ». وبعد ثلاثين عاماً فقط (١٨٧٧) اكتشف مورجان أن البشرية كانت قد مرت بفترة طويلة في حالة « شيوعية » خالية من الملكية الخاصة وبالتالي خالية من الصراع الطبقي. ونعرف من تاريخنا المعاصر ان « أسرار » التاريخ المحجوبة « عمداً » عن الناس أكثر، وأصح، مما يعرفه الناس من ظاهر الأحداث. من هنا لا يكون الاحتجاج بالتاريخ مقبولاً على إطلاقه. وهذه حجة قوية على قصور كثير من الكتابات العربية بوجه خاص. حيث نجد الكتاب يكررون بدون ملل، وباصرار عجيب أن « التاريخ يؤكد... » بدون أن يذكروا الأحداث التاريخية التي « أكدت » لكي تمكن مراجعتها واختبار صحة الاستقراء منها. ثم إن التاريخ غني بأحداث وحوادث لا حصر لها ولن يكون صعباً على أي متحدث عن-منطق التاريخ أن يجد في كتب التارخ أحداثاً ينتقيها ليؤكد الرأي الذي أراد هو - منذ البداية - أن يقنعنا به. ثم إن التطور ذاته يلغي أية قيمة للمنهج التاريخي وذلك من ناحيتين. الناحية الأولى هي أن التطور التاريخي يعني أن الظاهرة الاجتماعية تنمو خلال حركتها عبر التاريخ وبالتالي فهي لا تتكرر - كما هي - في مرحلتين من تاريخها. ومن هنا يصبح مستحيلاً إعادة

الظاهرة التي عرفنا « القانون التاريخي » من حركتها، إعادتها كما هي، لنختبر فيها صحة القانون الذي عرفناه. ومن ناحية أخرى فإننا قد نعرف من التاريخ كيف بدأت الظاهرة وتطورت إلى أن وصلت إلى الواقع ولكنا لا نستطيع أن نعرف منه ما سيضاف اليها فتتطور به لأن هذا حدث غير مسبوق في التاريخ. ثم إن معرفة اتجاه التاريخ لا تكفي لنعرف ما يجب أن نفعل لتطويره في هذا الاتجاه. إذا قيل، مثلاً، إن الوحدة العربية حتمية تاريخية فإننا نعرف من هذا القول أنه في « يوم ما » ستقوم دولة الوحدة في الوطن العربي. ولكن هذا لا يكفي لنعرف متى ستقوم وكيف ستقوم، وما الذي علينا ان نفعله في الواقع العربي حتى تقوم. بل لعل هذا أن يكون أدعى الى تجنب النضال من أجل الوحدة اتكالاً على أن الوحدة آتية وأن المسألة مسألة وقت لا أكثر، ولو انتظرنا على التاريخ فسيتم كل شيء على ما نريد. إننا لا يمكن أن نخطىء « الجبرية » التاريخية التي يتضمنها المنهج التاريخي، حيث الماضي الذي لا يد لنا فيه يحدد لنا المستقبل حتماً. والغريب أن يصل البعض الى هذه « الجبرية » انطلاقاً من الاشفاق على الانسان من أن تنضبط حركته بقوانين حتمية. ثم إننا لا يمكن أن نخطىء الذهنية الليبرالية المختفية وراء هذا المنهج. فالحتمية التاريخية هنا هي تلقائية التطور هناك. والقانون التاريخي يساوي القانون الطبيعي في غربته عن الانسان، أو هو القانون الطبيعي بعد أن حمل اسماً جديداً.

ثم – أخيراً – هناك فهم التاريخ ذاته. إن التاريخ مجموعة من الحوادث والأحداث الماضية. ولنفترض أنها معروفة وأن معرفتها صحيحة. ونريد أن نفهمها لنكتشف « منطقها ». إن هذا سيتوقف على « منطق » كل واحد منا في فهم الحوادث والأحداث الاجتماعية. إن دلالة الحوادث تختلف عند ماركس عنها عند فرويد. وكل منهما قادر على أن يقدم لها تفسيراً طبقاً لمنهجه. والعبرة ليست بالمقدرة على تفسير حوادث التاريخ بل العبرة بصحة فهم التاريخ وتفسيره. وهو

أمر يتوقف على المنهج. ومن هنا نعرف أن وراء كل منهج تاريخي منهجاً في معرفة التاريخ وأن ما يسمى المنهج التريخي لا يحل مشكلة معرفة كيف يتطور الواقع الاجتماعي. وعلينا أن نعرف هذا أولاً. لنستطيع بعد ذلك أن نعرف كيف تطور واقع أجدادنا فنفهم التاريخ فهماً صحيحاً ونختبر فيه صحة منهجنا معاً.

إذن، فبرغم مزاعم المنهج التاريخي. ما تزال مشكلة المنهج قائمة.

## ٩ - الجدلية:

لقد طرحت نظرية التطور أمام الباحثين عن معرفة قوانين حركة المجتمعات مشكلة جديدة. إذ لم يعد كافيا أن نعرف أن المجتمعات « تتطور » خلال حركتها من الماضي إلى المستقبل بل أصبح لازماً أيضاً أن نعرف « كيف » تتطور. ما هو القانون الذي يضبط حركة النمو هذه. وهو لازم لنستطيع أن نتوقع المستقبل التلقائي ثم نستخدم قانون التطور ذاته « لتطوير » الواقع إلى المستقبل الذي نريد.

وقد كانت الجدلية، أو المنهج الجدلي، إجابة على هذا السؤال الجديد.

والجدلية معقدة في كتب الفلسفة التي تحاول أن تثبت صحتها ولكنها - كخلاصة - مقولة بسيطة.

يتحاور اثنان فيختلفان في موضوع واحد. كل منهما يحاول أن ينفي رأي أي منهما كما كان. ومع هذا فهو حصيلة الصراع بين رأييهما المتناقضين. ويتميز عنهما بأنه أكثر صحة من كل رأي كان على حدة. هذه هي الدلالة الأصيلة لتعبير « الجدل ». وعلى هذا الوجه كان الجدل معروفاً من قبل أن نعرف التطور. ولكنه كان في حاجة إلى عبقرية « هيجل » ليكتشف فيه قانون التطور. فها هنا رأي جديد أكثر نمواً يولد من الصراع بين رأيين متناقضين. ويصوغ هيجل هذا القانون في نظرية متكاملة يستخدمها في تفسير حركة كل الأشياء والظواهر ببراعة الفيلسوف المتمكن ونعرف منها أن التطور

لا يتم بالانتقال الميكانيكي من العلة إلى المعلول بل عن طريق الصراع بين المتناقضات الكامنة « في الشيء » ذاته والذي ينتهي بأن يخرج إلى الوجود -طفرة - « شيء » جديد مختلف عن النقيضين وإن كان هو ذاته يحتوي على بذور تناقض جديد لا يلبث أن يصبح صراعاً ينتهي بطفرة إلى خلق جديد... وهكذا في سلسلة من النمو الدائم خلال الصراع الجدلي.

هل هذا كل شيء؟

لا. إنها الإضافة الجديدة إلى ما كانت الكشوف العلمية على عهد نيوتن ومن بعده قد علمتنا إياه: وهو أن الأشياء والظواهر (١) يؤثر بعضها في بعض (٢) خلال حركتها التي لا تتوقف (٣) فتلحقها تغيرات مستمرة. إلى هذا أضيف قانون الجدل لنعرف منه (٤) أن هذه التغيرات المستمرة هي تطور تام يتم من خلال الصراع بين المتناقضات الكامنة في « الشيء » ذاته. وأسمي كل هذا « الجدلية » أو المنهج الجدلي.

ولهذه الملاحظة عن الاسم مبررات تهمنا.

ذلك لإننا كثيراً ما نجد في الكتابات العربية عن العلاقات الاجتماعية والتطور الاجتماعي استعمالاً مرسلاً لتعبير « الجدل » و« الجدلية » و« العلاقات الجدلية »... الخ. ويقصدون بها الحركة أو التأثير المتبادل أو التغير. وهذا الاستعمال يصبح مفهوماً من الذين يقبلون قانون الصراع بين المتناقضات قانوناً للتطور. لأنهم حينئذ يستعملون المنهج بكامل قوانينه. ولكنه يصبح غير مفهوم من الذين ينكرون أن التطور يتم خلال الصراع بين المتناقضات. إذ بمجرد أن نرفض قانون « التطور من خلال الصراع بين المتناقضات » لا تبقى لنا إلا قوانين الحركة والتأثير المتبادل والتغير. وتلك قوانين ميكانيكية وليست قوانين جدلية. وإنما تصبح بعض قوانين المنهج الجدلي وينسحب إليها اسمه عندما يكون هذا المنهج محتفظاً بالقانون

الذي يميزه: قانون الجدل. أو قانون الصراع بين المتناقضات. إن هذا يفيدنا في « ضبط » بعض المغالطات فيما يكتب عن التطور كما يفيدنا في ضبط أفكارنا فلا نغلط.

على أي حال فإن الجدل بمعنى التقدم من خلال الصراع بين المتناقضات قانون مسلم به في المناهج القائمة على أساس أن حركة الأشياء والظواهر منضبطة بقوانين حتمية وتحاول - في الوقت ذاته - تفسير الإضافات التي نما بها التطور الاجتماعي فانتقلت به المجتمعات من البداوة الأولى إلى واقعها الحضاري الراهن في حركة مطردة التقدم والنمو. وسيظل قانون الجدل في أيدينا حتى النهاية. ويبقى أن نعرف إلى أي مدى حل اكتشافه المشكلة الأولى: التناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الإرادة الإنسانية.

## ١٠ - فشل الميتافيزيقا:

نتوقع الآن، وقد عرفنا القوانين التي تضبط حركة التطور، ألا نختلف في كيفية تطوير الواقع. أليس هذا هو الذي نبحث عنه منذ وقت طويل؟... ومع هذا فإن اكتشاف قوانين الجدل قد أدى إلى خلاف جديد، أكثر عمقاً وأشد حدة من أي خلاف سابق، بين الذين يبحثون عن حل لمشكلة ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الإرادة الإنسانية.

ذلك لأن هيجل - صاحب النظرية الأول - لم يكن فيلسوفاً ودارس تاريخ فحسب بل كان قبل هذا وربما فوق هذا فقيهاً مسيحياً. وفلسفته كلها تقع في نطاق الاجتهاد الديني. فهو منذ البداية « يؤمن » بأن ثمة قوة خارج الأشياء والظواهر تحركها حركة « واعية ». تسمى في الشروح الهيجلية الفكر المطلق أو العقل الكلي، أو الروح. والواقع أن هيجل - كما يقال - استعمل في التعبير عنها كلمة المانية يمكن أن تعني الفكر كما يمكن أن تعني الروح. وتبسيطاً للحديث سنكتفي بأن نسميها « فكراً ». إذ أن ما يعنينا

هنا هو أن نعرف أثرها في الجدلية ولا يعنينا أن نخوض في تعقيداتها الفلسفية.

خلاصة رأي هيجل أن الفكر هو الوجود الأول. أما الأشياء والظواهر فهي تجسيد له. هذه الأولوية للفكر على المادة هي ما يسمى «بالمثالية». ومع أن ثمة نظريات مثالية كثيرة إلا أن مثالية هيجل مثالية جدلية. أي أنها تتضمن منهجاً للتطور وهو ما يهمنا. وطبقاً لها، إذا أردنا أن نعرف كيف تتطور المجتمعات فيجب أن نبحث في تطور الفكر. إذ كما يكون الفكر تكون المادة. الفكر يتطور أولاً والمادة تتبعه إلى حيث هو متطور. وفي كل لحظة يكون الواقع هو التجسيد الصحيح لمرحلة التطور التي وصل اليها الفكر. وقد يبدو أننا بهذا قد حللنا مشكلة ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الإرادة الإنسانية، وان المثالية تنحاز الى حرية الإنسان. ولكن هذا غير صحيح. لأن الفكر، الموجود الأول، المتطور جدلياً، ليس هو فكر الإنسان بل هو الفكر المطلق أو العقل الكلي أو الروح. وبهذا كان الحل المثالي للمشكلة هو إخضاع المجتمع والإنسان كليهما «لجبرية» قوة ليس للموجودات جميعاً، بما فيها الانسان، إلا تجسيدها. ببساطة أكثر: إن هيجل قد حل ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين الحركة الاجتماعية وحرية الإرادة الإنسانية بإخضاع المجتمع والإنسان معاً لقوة ثالثة فوقهما هي التي تتطور جدلياً وهما يجسدان تطورها. وإذا بالمثالية تهدر أية قيمة لاكتشاف قوانين التطور الجدلي. لأن الإنسان فيها لا يملك المقدرة على استخدام تلك القوانين لتحقيق ما يريد بل هو يخضع لها لتذهب به الى حيث يتجه تطور الفكر.

كان كارل ماركس - تلميذ هيجل - من الذين أدركوا أن المثالية قد جردت الجدلية من أية قيمة كمنهج للتطور الاجتماعي. وأنكر بشدة وجود تلك القوة الفكرية التي كان هيجل يؤمن بها. فأخذ المنهج الجدلى عن هيجل - كما هو - ثم أقامه على قدميه بعد

أن كان قائماً على رأسه، كما قيل. فقد كان ماركس « يؤمن » بأن المادة هي الوجود الأول. أما الأفكار فهي تجسيد لها. هذه الأولوية للمادة على الفكر هي ما يسمى « بالمادية ». ومع أن ثمة نظريات مادية كثيرة إلا أن مادية ماركس مادية جدلية أي أنها تتضمن منهجاً للتطور وهو ما يهمنا. وطبقاً لها، إذا أردنا أن نعرف كيف تتطور المجتمعات فيجب أن نبحث في تطور المادة. إذ كما تكون المادة يكون الفكر. المادة تتطور أولاً والفكر يتبعها الى حيث هي متطورة. وفي كل لحظة يكون الواقع هو التجسيد الصحيح لمرحلة التطور التي وصلت اليها المادة. وقد يبدو أننا بهذا قد حللنا مشكلة ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الإرادة الإنسانية وأن المادية تنحاز الى المجتمع. ولكن هذا غير صحيح. لأن المادة، الوجود الأول، المتطور جدلياً، ليست هي المجتمع بل أدوات الإنتاج. وبهذا كان الحل المادي للمشكلة هو إخضاع المجتمع والإنسان كليهما « لجبرية » أدوات إنتاج الحياة المادية فليس للمجتمع او للانسان إلا أن يعكس حركتها. ببساطة أكثر: إن المادية قد حلت ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين الحركة الاجتماعية وحرية الإرادة الإنسانية بإخضاع المجتمع والانسان معاً لقوة ثالثة تحتهما هي التي تتطور جدلياً وهما يعكسان تطورها، وإذا بالمادية تهدر أية قيمة لاكتشاف قوانين التطور الجدلي. لأن الانسان فيها لا يملك المقدرة على استخدام تلك القوانين لتحقيق ما يريد بل هو يخضع لها لتذهب به الى حيث يتجه تطور المادة.

عندما لا يكون الإنسان هو المحرك القائد لعملية التطور يكون التطور مفروضاً عليه من خارجه وتلك هي « الجبرية ». ولقد تعمدنا أن نطرح المثالية الجدلية والمادية الجدلية « معاً »، في هذه الفقرة، ليتضح لنا - أكثر - وجه الشبه بينهما في هذه « الجبرية » التي تفرضانها على حركة التطور الاجتماعي. إن كلاً منهما منهج « تغير »، بمعنى أننا نتعلم منهما أن المجتمعات تتغير في حركتها من الماضي الى

المستقبل طبقا لقوانين حتمية. ولكن أياً منهما ليست منهج « تغيير » لأن الإنسان فيهما يتغير مع غيره في سياق حركة المجتمع. ويستطيع إن كان واعياً حركة التغير تلك أن يتبعها ويلائم بين إرادته واتجاهها. ولكنه لا يستطيع - على أي وجه - أن يتحكم في حركتها أو يغير اتجاهها أو أن يعطيها مضمونا يريده إذا كان ذلك المضمون لا يتفق مع درجة تطور الفكر كما تجسده الدولة (عند هيجل) أو درجة تطور المادة كما تجسدها أدوات الإنتاج « عند ماركس ».

من أين جاءت هذه الجبرية؟

إن الإجابة على هذا السؤال ذات أهمية خاصة. فمنها نتعلم درساً يجب ألا ننساه أبدا. ومنها نفهم ما سيصيب المنهج الجدلي من تصحيح للافلات من الجبرية. ولنتذكر أننا نسأل عن مصدر « الجبرية » في نظريتين تسلّمان بالحتمية وبالحركة وبالتغير وبالتأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر ثم بالجدل كقانون لحركة التطور. وتسلم كل منهما بأن تلك جميعاً قوانين كلية تضبط حركة كل الأشياء والظواهر والمجتمعات بما فيها الانسان نفسه. إذن، فطبقاً للمنهجين، وفي نطاق التأثير المتبادل بين كل العناصر المادية والفكرية والبشرية المكونة للمجتمع، ليس ثمة ما يبرر أن يكون عنصر منها هو المحرك القائد، لحركة التطور كلها، ما دامت كل العناصر تتحرك معا طبقاً لقوانين جدلية واحدة. ومع هذا فإن كلاً من النظريتين تعيّن عنصراً بذاته ليكون سابقا إلى التطور، ليكون المحرك الأول، بحيث تتبعه العناصر الأخرى في حركتها إلى حيث يتجه تطوره. وقد عرفنا أن هذا العنصر هو « الفكر » في المثالية الجدلية وهو « المادة » في المادية الجدلية.

فكيف اختار هيجل أو ماركس عنصره القائد؟

اختاره فلسفيا. أي بالتأمل والإجابة على سر الوجود والحركة.

وليس بالبحث العلمي. أي بملاحظة حركة التطور واكتشاف قوانينها. ذلك لأن هيجل بدأ من « فرضية » أن الفكر هو الموجود الأول ورتب عليها أنه المحرك الأول. وبدأ ماركس من « فرضية » ان المادة هي الموجود الأول ورتب عليها أنها المحرك الأول. وهكذا أصبحت صحة المقولة بأن الفكر أو المادة هو المحرك الأول متوقفة على صحة « الفرضية » أن المادة أو الفكر هو الموجود الأول. ولما كانت كل من أولوية الفكر أو أولوية المادة، في الوجود، فرضا ميتافيزيقيا لا يمكن إثباته عن طريق البحث العلمي لأنه خارج نطاقه ويقع في نطاق الإيمان الغيبي، فإن « أولوية » أي منهما كمحرك للتطور هي أيضاً فرض ميتافيزيقي لا يمكن إثباته عن طريق البحث العلمي. وسنرى فيما يلي كيف كانت محاولة تطهير المنهج الجدلي من جرثومة الميتافيزيقيا التي تسربت إليه وإلى أي مدى نجحت.

وابتداء من هنا سنكون حذرين، جد حذرين، من الادعاءات الميتافيزيقية ونحن نحاول أن نعرف كيف تتطور المجتمعات أو ونحن نحاول أن نطور مجتمعنا العربي.. ونتعلم منه درساً فكرياً هو: أنه إذا كانت مشكلة المنهج لا بد من أن تحل قبل حل مشكلة النظرية، فإن حل مشكلة المنهج (أي معرفة القوانين التي تضبط حركة الوجود كما هو) لا تستلزم حل مشكلة « سر » الوجود، كيف خلق، ومن خلقه... الخ. ثم نتعلم منه درساً حركياً هو أنه إذا كان الاتفاق بيننا على منهج التطور الاجتماعي لازماً لإمكان الالتقاء على نظرية لتغيير الواقع تحدد لنا المنطلق والغاية والأسلوب، فإنه - أيضاً - كاف للالتزام وفي غير حاجة الى الاتفاق على المقولات الميتافيزيقية... وأن الإحراج الذي يبدأ مناقشة قضية التطور الاجتماعي بالقول: إما أن تكون مادياً وإما أن تكون مثالياً ليس إلا سفسطة ميتافيزيقية.

## ١١ - تطور المنهج الجدلي:

لا نستطيع أن نتحدث عن تطور المثالية الجدلية لأنها - في

الواقع - قد تطورت على يد ماركس لتصبح « المادية الجدلية ».
ولنرى الآن كيف تطورت « المادّية الجدلية » كمنهج والى أين انتهت.

الجزئية التي نتتبعها هي ذلك الميراث الميتافيزيقي الذي ورثه المنهج من الفلسفة المادية ونعني به: « أن المادة هي المحرك الأول ». وترجمتها الاجتماعية هي: تتطور المجتمعات تبعاً لتطور أدوات الإنتاج فيها. ويتحدد موقف كل واحد من التطور تبعاً لموقعه من علاقات الإنتاج.

طبقاً للتحليل النظري على ضوء هذا المنهج: لا يمكن أن تتحقق الاشتراكية إلا في مجتمع رأسمالي متقدم. وبقيادة الطبقة العاملة. الصناعية (البروليتاريا). خلال صراع طبقي بين قوتين مفرزتين تبعاً لموقعهما من علاقات الإنتاج. إحداها أغلبية تعمل ولا تملك (البروليتاريا) والثانية أقلية تملك ولا تعمل (الرأسماليون). أما القوى الأخرى فهي مترددة مذبذبة تحالف إحدى القوتين الى حين ولا تذهب في تحالفها الى حد تصفية الملكية الخاصة (البورجوازية الصغيرة وتشمل كل الذين لا ينتمون إلى الرأسماليين أو الى الطبقة العاملة)
هذا بالنسبة الى اتجاه التطور الاجتماعي. أما عن إطاره، أي عن المجتمع الذي يعنينا تطوره فهو المجتمع الإنساني كوحدة بشرية. فطبقاً للتحليل النظري على ضوء هذا المنهج أيضاً، حيث يكون المحرك الأول للصراع الطبقي هو التناقض في أسلوب الإنتاج، ويكون موقع كل واحد من علاقات الانتاج هو الذي يحدد موقفه من الصراع، يكون الإنتماء الطبقي هو العلاقة التي تفرز على أساسه القوى بصرف النظر عن انتماءاتها القومية. وتلك هي الأممية. وهي نظرية خالصة النسبة الى منهج المادية الجدلية.

ونعرف جميعاً أن ذلك كله هو خلاصة الماركسية التقليدية ماركسية ماركس وأنجلز ومن تبعهما يوم أن كانت الماركسية مجموعة من المقولات الفكرية محكمة الصياغة لم تدخل بعد ساحة التجربة

ومع هذا فثمة إضافة لا بد من ذكرها إنصافا لقائلها. فمنذ وقت مبكر وقبل أن توضع النظرية موضع الاختبار في الممارسة اعتذر انجلز عن نفسه وعن ماركس بأنه لم يتوافر لهما الوقت ولا الفرصة لإبراز أهمية العناصر الأخرى (غير المادية) في حركة التطور الاجتماعي (رسالة الى بلوخ في ١٨٩٠/٩/٢١). إلا أن الماركسية ستظل ماركسية إلى أن يظهر لينين فتوضع النظرية موضع الاختبار في ممارسة ثورة البلاشفة في روسيا القيصرية.

لينين إنسان. والبلاشفة حزب من الأقلية، وروسيا القيصرية مجتمع متخلف لم تتطور فيه أدوات الانتاج الى الدرجة التي يتطلبها المنهج المادي لقيام الثورة الاشتراكية. ومع هذا فإن البلاشفة، بقيادة لينين، طوروا - بالثورة - المجتمع السوفييتي وحققوا الاشتراكية. واليوم أصبح مسلماً بأن الاشتراكيين يستطيعون أن يطوروا مجتمعاتهم، لا قبل أن يستنفذ النظام الرأسمالي غاية تطوره فحسب، بل عن غير الطريق الرأسمالي أصلاً. وتشيد الكتابات الماركسية بقدرة الانسان، وتعول في إنجازاتها على « الوعي » الطبقي، وعلى صلابة الحزب. ومنذ ماركس حتى الآن وأغلب القادة الاشتراكيين من غير الطبقة العاملة. إنهم بورجوازيون صغار لو أخذنا المادية الجدلية مقياساً لانتمائهم الطبقي. وفي الصين أنجز الفلاحون الثورة الاشتراكية قبل أن تتطور أدوات الانتاج. وقاد ماوتسي تونج المثقف الصيني الثورة بنجاح فائق. ثم جاء التقاء الماركسيين بالقومية. وأُدين تروتسكي عندما تمسك بحرفية النظرية وأراد أن تستمر الثورة لتحتفظ بإطارها الأممي. واليوم تتعدد النماذج الاشتراكية تبعاً لتعدد الأمم. ويواجه الماركسيون بعضهم بعضاً من مواقع قومية وإن أخفوها دفاعاً عن مصالح قومية وان انكروها. والأمر أكثر وضوحاً في الوطن العربي. ففي الوطن العربي وحده - على ما نعرف - توجد تلك المحاولات الفكرية الطموحة لتنظير القومية ماركسياً أو لتعريب الماركسية. وبعض الماركسيين في الوطن العربي يخالفون قطاعات كبيرة من

الماركسيين في العالم حول « الوجود الاسرائيلي » ويحتجون بأنها أرض عربية، ويستفيدون من الفشل في الممارسة السابقة فيرفعون شعار الوحدة العربية. وهكذا تثبت الممارسة في العالم كله، وفي العالم الثالث بوجه خاص، أن التطور تم، ويتم، بنجاح، على غير ما يقتضيه ذلك القانون الجزئي من منهج المادية الجدلية: « إن المادة هي المحرك الأول ».

تلك هي الممارسة، ممارسة الماركسيين أنفسهم، ابتداء من لينين حتى اليوم. وفيها حقق الماركسيون كل الإنجازات التقدمية التي حققوها. وهي إنجازات لا يمكن التفريط فيها. ومن التفريط ألا نتعلم منها ما تدل عليه دلالة واضحة. دلالتها الأولى هي: مقدرة الانسان على التصدي للواقع الاجتماعي، أياً كانت درجة تطور أدوات الإنتاج فيه وتحقيق الاشتراكية. ودلالته الثانية: أن القومية تفرض ذاتها على الممارسة كإطار ووعاء للتقدم الاشتراكي. ودلالته الثالثة - المكملة - هي أن « المادية الجدلية » كمنهج لا تفسر ولا تبرر « كل » ما أنجزه الماركسيون في الواقع.

لماذا نقول « كل » ما أنجزه الماركسيون في الواقع؟ لأن المادية الجدلية كمنهج مجموعة من القوانين التي تضبط حركة الأشياء والظواهر والمجتمعات. وقد تعلم منها الماركسيون الحتمية والحركة والتغير والتأثير المتبادل واستفادوا منها فائدة قصوى في تطوير الواقع. وهم في هذا يتفوقون على كثير غيرهم من الحركات غير العلمية. ولكن قيامهم - هم - بتسخير تلك القوانين لتحقيق ما يريدون هو تكذيب واقعي من جانبهم لجبرية المادية الجدلية. تكذيب للجزئية التي تقول: إن المادة هي المحرك الأول.

إن الرد على هذا نعرفه: يقال أحياناً إنما الظروف قد تغيرت من عهد ماركس إلى عهد لينين وهي متغيرة أبداً. هي كذلك لا نختلف.

على ألا نختلف على أن اختلاف الظروف يؤثر في النظرية (منطلق

التغيير وغايته وأسلوبه) ولكن المفروض ألا يؤثر في المنهج (القوانين التي تضبط حركة الاشياء والظواهر) لو كان المنهج صحيحاً. وغاية المنهج أن يسلحنا بالمقدرة على مواجهة الظروف المتغيرة، لأنه هو هو قانون تغير الظروف الذي يضبط حركتها في كل حالاتها. فإن تغيرت الظروف على وجه لم يعد المنهج قادراً على تفسيره كان ذلك دليلاً حاسماً على عدم صحة المنهج. ويقال دائماً أن الماركسية حية متطورة. هي كذلك لا نختلف. على ألا نختلف على أنها كسبت تلك الحيوية والمقدرة على التطور من خلال الممارسة وعلى غير ما تقتضيه أو تتوقعه « المادية الجدلية ». وإذا كانت المقدرة الحية على التطور أمراً عزيزاً، وهو عزيز، فلا بد من تصحيح المنهج الذي تجاوزه التطور الحي، فيما تجاوزه، حتى لا يبقى التطور منوطاً « بالتجربة ».

ولقد فتح لينين باب الاجتهاد في الماركسية عندما قال: « إننا لا نعتبر النظرية الماركسية شيئاً كاملاً لا يمكن المساس به. إننا مقتنعون بأنها أرست حجر الزاوية للعلم فقط وأنه يجب على الاشتراكيين أن يتقدموا في كل الاتجاهات إذا أرادوا أن يحفظوا للحياة تقدمها ». وقد حفظ كثير من الماركسيين هذه الوصية فتقدموا فعلاً في كل الاتجاهات، ومن بينها الاتجاهات الفكرية. وكسبت الماركسية من الممارسة ذلك الثراء والتعدد في الأفكار والنظريات الذي أشرنا إليه في مطلع هذا الحديث.

فإلى أين وصل الاجتهاد الفكري لتصحيح المادية الجدلية حتى تلائم الممارسة؟

لقد فصلت الميتافيزيقا عن المنهج. وفي كتاب « أسس الماركسية اللينينية » (١٩٦٢) تأكيد على أن مفهوم الميتافيزيقا كما هو مستعمل في الفكر الماركسي لا يعني ما وراء الطبيعة وما هو الموجود الأول وكيف وجد... الخ، وإنما يعني نظرة إلى حركة التطور وقوانينه. والميتافيزيقا بهذا المعنى المقصود في الكتابات الماركسية « الآن » هي

الفهم غير الجدلي لحركة التطور الاجتماعي (صفحة ٦٠). ومع هذا فقد عرفنا من قبل أن « افتراض » أولوية وجود المادة هو الذي أدى إلى فرض أنها المحرك الأول. فكيف يبقى هذا الفرض الأخير بعد التخلي عن الافتراض الذي قام عليه.

لم يبق. بل تغير قليلاً فأصبح:

« المادة ليست هي المحرك الأول بل هي المحرك « الأساسي » للتطور الاجتماعي ».

هذا التطور في المنهج بالغ الأثر في فهم تطور الماركسية على المستوى الفكري وعلى مستوى الممارسة أيضاً. وهو تطور لا مبرر لإنكارد. فعندما يقول لنا بعض الماركسيين أن دليلنا ومنهجنا قائم على أن تطوّر أدوات الإنتاج هو العامل « الأساسي » في التطور الاجتماعي، وعندما يقولون لنا أنه مع التسليم بفعالية العلاقة القومية إلا أن العلاقة الطبقية هي العامل « الأساسي » في الصراع وأن وعي الإنسان مؤثر فعال في التطور إلا أن موقعه من علاقات الإنتاج هو العامل « الأساسي » في تحديد موقفه... الخ، عندما يقولون لنا هذا فلا ينبغي أن نظل مصرين على ما جاء ويجيء في بعض الكتابات الماركسية التقليدية أو التي تنقل عنها. أي لا ينبغي لنا أن نحتج على الماركسية المتطورة بالماركسية المتجمدة حتى لا نسهم من جانبنا في تعويق حركة التطور في الفكر الماركسي. والتزاماً بهذا الموقف يجب أن نعفي الماركسية من تهمة السلبية بالنسبة إلى فعالية إرادة الانسان في التطور الاجتماعي. وأن نقبل أنها - بهذه الصيغة - لا تنكر تلك الفعالية. كل ما في الأمر أنها تعلمنا أن العامل « الأساسي » في تحديد مضمون إرادة الانسان، وبالتالي موقفه من التطور الاجتماعي، هو موقعه من علاقات الانتاج كما يحددها تطور أدوات الانتاج. فها هنا الانسان يصنع تاريخه ولا يكتفي بأن يأخذ موقعه في حركة تاريخية تجري تحت أنفه - كما قال البيان الشيوعي من قبل - وإن

كان يصنعه على الوجه الذي يحدده تطور أدوات الانتاج.

غير أن مشكلة المنهج لم تحل بعد وإن كانت قد اقتربت من حلها الصحيح.

ذلك لأنه عندما يكون تطور أدوات الإنتاج هو « العامل الأساسي » في حركة التطور الاجتماعي « دائما »، ويكون الموقع من علاقات الانتاج هو الذي يحدد مضمون الإرادة الانسانية « في كل الظروف »، فنحن - من ناحية - ما نزال في إطار قوانين التطور وحتميتها التي لا تتغير في الزمان أو المكان. ونعرف أننا في كل زمان ومكان تكون خطوتنا التالية تطوير أدوات الانتاج، والتي بعدها مزيد من تطوير أدوات الإنتاج، إتكالاً على يقين المعرفة العلمية بأنه « إذا » تطورت أدوات الانتاج فكل شيء سيتطور الى ما نريد حتما، وأننا نفشل حتماً إذا أردنا أن نتقدم إلى ما يسبق تطور أدوات الانتاج. ولكننا لو أخذنا تعبير « الأساسي » بهذا المفهوم المطلق لأهدرنا - من ناحية ثانية - كل ما تعلمه الماركسيون من الممارسة، وكأن كلمة « الأساسي » هي كلمة « الأول »، ولعدنا إلى « الجبرية » مرة أخرى، ولاصطدمنا بما أثبتته الممارسة من أن تطوّر أدوات الإنتاج في الاتحاد السوفييتي، وفي الدول النامية، لم يتم إلا بعد تغيير علاقات الانتاج، وإن تطور أدوات الانتاج في الولايات المتحدة الأمريكية لم يغير واقعها الرأسمالي بل جعله أكثر ضراوة، وإن عدم تطور أدوات الانتاج في العالم الثالث لم يحل دون مقدرة بعض الدول المتحررة وبين التحول الاشتراكي عن غير الطريق الرأسمالي، وأن تطور أدوات الإنتاج في إسرائيل لم يغير طبيعتها كاستعمار استيطاني، وأن التحرر قد يقتضي تدمير أدوات الانتاج كما فعل العبيد في عهد العبودية وكما ينبغي أن نفعل بالمؤسسات الاستعمارية في الوطن العربي... الخ، ثم لا نفهم كيف تبقى المجتمعات في العالم الثالث متخلفة وتتفاوت فيما بينها نظماً وفي درجات التخلف مع أنها تستعمل أدوات الانتاج موحدة الطراز المستوردة من البلاد المتقدمة.

فلنقل إذن، وهذي خطوة ثانية في تصحيح المنهج الجدلي، إن تطور أدوات الإنتاج عامل مؤثر دائماً في حركة التطور الإجتماعي بحكم حاجة الانسان الدائمة للانتاج لكي يعيش ويشبع حاجاته المادية المتزايدة. وأنه في ميدان التطور الاقتصادي (التنمية) يصبح هو « العامل الاساسي » من بين قوى الانتاج الذي يجب أن نطوره لننجح في التطور الاجتماعي. وهذا غير منكور. ونتعلم منه أنه لا يجوز لنا أن نغفل في أي وقت عن أسلوب الانتاج وأدواته وتطور ذلك الاسلوب وأدواته وعلاقاته. وإننا عندما نتصدى لتغيير واقعنا الاقتصادي يجب أن نتعرف على اسلوب الانتاج فيه ومدى تطور أدوات الانتاج، والعلاقات التي تجسده والصراع الذي تثيره تلك العلاقات... وانه في كثير من الظروف التاريخية التي يمر بها مجتمعنا يصبح نضالنا من أجل تطوير اسلوب الانتاج وأدواته وعلاقاته هو المهمة الأساسية التي نغيّر بها واقعنا الاجتماعي...

لا خلاف على هذا أبداً.

ولكن هذا لا يعني أن تطور أدوات الانتاج هو « العامل الأساسي » في حركة التطوير الاجتماعي دائماً وان موقع كل منا من علاقات الانتاج هو الذي يحدد موقفه من التطور في كل الظروف. فيبقى أن نعرف متى يكون تطوير أدوات انتاج الحياة المادية هو العامل الأساسي لنجاحنا في التطوير الاجتماعي ومتى لا يكون؟.. وعندما لا يكون هو العامل الأساسي ماذا يكون - إذن - العامل الأساسي؟.. وكيف نعرف كل هذا معرفة علمية فلا نختلف؟..

لعلنا أن نكون قد أدركنا الآن كم هي خطيرة مشكلة المنهج. إن معرفة ما هو « الأساسي » هنا هو تحديد أولوية المشكلات التي يطرحها الواقع، وتحديد لبداية نضالنا في سبيل حلها، وتحديد لأفضلية الأساليب التي يمكن أن تتبع، واختيار لأكثر الوسائل فعالية. وتلك هي الأسئلة التي يختلف عليها الناس ويتمزقون بالرغم

من اتفاقهم على الغاية النهائية للتطور الاجتماعي. وتلك هي الاسئلة التي يتوقف النجاح والفشل على صحة الإجابة عنها بالرغم من كل النوايا الصادقة والجهود التي تبذل ثم تفشل.

وهي أسئلة تضعنا مرة أخرى أمام مشكلة المنهج.

ذلك لأننا لا يمكن أن نغفل عن أن طرحها يعني أننا نفتقد « حتمية » القوانين التي تضبط حركة التطور الاجتماعي واننا، ونحن نبحث عما هو « العامل الأساسي »، قد أصبحنا في ساحة التجريبية من جديد. لقد تعلمنا حتى الآن أن الوجود كما هو منضبط في حركته من الماضي الى المستقبل بقوانين حتمية. عرفنا منها أن كل شيء في الوجود في حركة مستمرة وتغير لا يتوقف وأنه خلال حركته مؤثر في غيره متأثر به. وعرفنا أنه في نطاق هذا التأثير المتبادل تتم حركة التطور الاجتماعي طبقاً لقانون الجدل. وكان هيجل قد علمنا أن قانون الجدل هو ضابط حركة الفكر الذي يقود حركة التطور. فعلمنا ماركس أن هيجل قد أخطأ وأن قانون الجدل هو ضابط حركة المادة التي تقود حركة التطور، وعرفنا منه أن المادة، على هذا، هي المحرك الأول. ثم عرفنا من الماركسيين أنها العامل الأساسي. ثم عرفنا من الممارسة أنها ليست العامل الأساسي في كل الظروف. فبقي علينا - حتى نستطيع أن نجيب إجابة موحدة على الأسئلة التي طرحناها - أن نعرف ما هو العامل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي في كل الظروف. وعندما نعرفه يبقى علينا أن نعرف ما هو القانون الذي يضبط حركته. وحينئذ فقط نكون قد حللنا مشكلة المنهج. باختصار، عندما يقال لنا أن الماركسية ليست نظرية جامدة بل هي مجرد دليل عمل نصبح في حاجة ملحة الى معرفة القوانين التي تضبط حركة « الانسان الذي يتخذها دليلا لعمله». إن ما يهمنا، وما نبحث عنه، ليس هو « الاعجاب » بمدى المرونة التي تسمح لنا بها النظرية لنخفي مواقفنا الليبرالية. ولكن ما يهمنا، وما

نبحث عنه، هو معرفة القوانين التي تضبط حركة المجتمعات من الماضي الى المستقبل، حتما، لنستطيع أن نستفيد من حتميتها في تطوير مجتمعنا إلى ما نريد، وفي هذا نحن في حاجة إلى أكبر قدر من اليقين العقائدي ولسنا في حاجة الى المرونة الفكرية.. في حاجة إلى معرفة محددة نحتكم اليها فلا نختلف ولسنا في حاجة الى نظرية فضفاضة نأخذها ستارا لعودتنا الى منهج التجربة والخطأ، وننسب اليها أفكارنا الخاصة. ولننظر في الوطن العربي كم من الناس يخفون مواقفهم وأفكارهم في خباء الماركسية الفضفاض.

لنضرب مثلا محدداً.

عندما نكون في ساحة النضال من أجل الاشتراكية، حيث يكون اسلوب الانتاج وأدواته وعلاقاته عوامل أساسية لا بد من تطويرها حتى تتحقق الاشتراكية، تبدو « المادية الجدلية » دليل عمل صالح لاستقامة نضالنا على قاعدة عقائدية صلبة في معركتنا ضد الرأسمالية والامبريالية. ولكن عندما يطرح علينا الواقع الاجتماعي مشكلات أخرى غير مشكلات الانتاج واسلوبه وأدواته وعلاقاته نفتقد مباشرة تلك القاعدة وندخل في متاهات التجربة والخطأ. وذلك هو ما يوحد الماركسيين جميعاً في مواقعهم ضد الرأسمالية ويجعل منهم جميعاً اشتراكيين واضحي الرؤية في قضايا التحول الاشتراكي.. ثم يفرق فيما بينهم أفراداً وجماعات وأحزابا ودولاً في مواقفهم من قضايا أخرى أهمها ما يسمونه « المسألة القومية ».

ولنبدأ أولاً بأن ننفي عن الماركسيين تهمة « العدمية القومية ». إنهم يعترفون بوجود الأمم، ويعرفون الرابطة القومية، ويعلمون تاريخ الحركات القومية في أوروبا، ولا يجهلون الوجود القومي والقومية والحركات القومية المعاصرة. ولكنهم يختلفون في مواقفهم من هذا الواقع الذي يعرفونه ولا ينكرونه. ولقد كانت « المسألة القومية » بالذات وراء أغلب الانشقاقات التي حدثت في صفوف

الماركسيين، الموقف من القومية كان سبباً للخلاف بين الماركسيين الروس والماركسيين في النمسا، وبينهم وبين الماركسيين في المانيا وفي بولندا. وهو الذي أدى إلى انشقاق البوند (الماركسيون الصهاينة) فانشق الحزب إلى بلاشفة ومناشفه، وهو الذي أثار الخلاف بين لينين وبين «استاذه وقدوته» المرتد كاوتسكي. وهو الذي أدى إلى انهيار الدولية الثانية وفي آخر لحظات لينين كاد الانشقاق أن يحدث بينه وبين ستالين حول الموقف من القوميات، ولم يحل دون ذلك إلا وفاة لينين وهو يكتب آخر ما كتبه وكان عن المسألة القومية. ثم كان الموقف من القومية وراء الانشقاق بين الحزب الشيوعي السوفييتي وعصبة الشيوعيين اليوغسلاف. وهو الآن وراء الانشقاق بين الماركسيين السوفييت والماركسيين الصينيين. أما في الوطن العربي، حيث المسألة القومية حاضرة دائما وملتهبة من حين إلى حين، فقد اختلف موقف الماركسيين من القضية القومية عدة مرات، وكان سبباً لانشقاق الماركسيين، وللانشقاق عن الماركسيين خاصة منذ سنة ١٩٤٧ عندما صدر قرار تقسيم فلسطين، ثم في سنة ١٩٥٨ عندما قامت الوحدة بين مصر وسورية، ثم في سنة ١٩٥٩ عندما تحرر العراق وطرحت قضية الوحدة الثلاثية ثم في سنة ١٩٦١ عندما وقع الانفصال، ثم الآن ١٩٧٠ والمعركة محتدمة بين العرب والصهاينة على الأرض المحتلة يقف الماركسيون جميعاً ضد الغزو الأمبريالي وأداته اسرائيل، ولكنهم يتوزعون آراءً، وفرقاً، وأحزاباً،ومنظمات، كلها ماركسية، ولكنها مختلفة على الموقف من طبيعة المعركة أو قواها أو مداها، لأن الموقف من كل هذا لا بد له من أن يتضمن موقفاً من «القومية». وهم لا يتفقون في مواقفهم من القومية كما لم يتفقوا قط.

إن هذه الظاهرة لا يمكن تفسيرها بمجرد اتهام الماركسيين بأنهم غير قوميين، أو بمجرد اتهام هذا الجانب، أو الجانب الآخر، أو الآخرين، بأنهم «منحرفون» كما يقول الماركسيون بعضهم عن بعض. وليس من المقبول أن يكون تغيير لينين نفسه لموقفه من القومية عدة مرات

خلال حياته راجعاً إلى عدم معرفته الماركسية. كما لا يكفي لتفسيرها التفتيش في التراث الماركسي، بالغ الخصوبة، عن أقوال لماركس أو أنجلز أو لينين أو غيرهم لتبرير هذا الموقف أو ذاك من القومية. ذلك الجهد الكبير الذي يبذله بعض الكتاب في الوطن العربي لمحاولة تجميع نصوص من التراث الماركسي تؤيد «ما يريدون هم» أن يكون الموقف من القومية. البحث في النصوص، وكشف الغطاء عن خطابات متبادلة بين فلان الماركسي وعلان... لا يؤدي الى شيء مفيد غير تجميع النصوص وهو عمل مفيد. لأننا إذا كنا غير مهتمين ابتداء بالدفاع عن الماركسية أو بالهجوم عليها، أي إذا كنا نحاول أن نعرف الحقيقة بدون تعصب مع الماركسية أو ضدها فإن السؤال الذي يهمنا أن نعرف الإجابة عليه هو: لماذا لا يتفق الماركسيون على موقف موحد من القومية كما هم متفقون على الاشتراكية. ولماذا لم يكونوا دائماً واضحي الرؤية بالنسبة الى النضال القومي كما كان شأنهم بالنسبة إلى النضال الاشتراكي؟

نحن نقول: لأنهم بينما يعترفون بالوجود القومي لا تعلمهم «المادية الجدلية» كيف يتعاملون معه. فلم يستطع الماركسيون أن يلتقوا على نظرية واحدة في القومية. فكانت مواقفهم من القومية والحركات القومية وليدة «التجربة والخطأ» خلال الممارسة، آناً تصيب وآناً تخيب وتختلف من مكان إلى مكان.

آية هذا أن الفكر الماركسي يطرح «المسألة القومية» كما طرحها الليبراليون، ثم ينتقدها بعد ذلك. ومع أنهم يعرفون أن الفهم الليبرالي للظواهر والأشياء والمجتمعات فهم خاطىء، وقد قدموا بدلاً منه فهماً جديداً للواقع وضوابط حركته، إلا أنهم في شأن القومية بالذات لم يقدموا هذا البديل. وجاءت الماركسية خالية من «نظرية ماركسية» في القومية. وكل ما قاله ستالين وغير ستالين عن القومية والحركات القومية كان تأصيلاً، وتحليلاً، وتفسيراً للنظرية الليبرالية في القومية. الإضافة الوحيدة التي قدمها الفكر الماركسي هي التفرقة بين الأمم

المسيطرة التي تستغل الشعوب وبين الأمم المقهورة التي تكافح من أجل التحرر. إدانة الأولى وتأييد الثانية. وهي إضافة ذات أثر كبير في تحديد الموقف الماركسي من حركات التحرر القومي. ولكن هذه الإضافة لم تكن وليدة فهم جديد للأمة وللقومية بل كانت تطبيقاً للموقف الماركسي من الحركات البورجوازية. أو من البورجوازية الوطنية ودورها الإيجابي في معارك التحرر الوطني كما تعلم الماركسيون من الممارسة.من هنا يمتد تأييد الماركسيين إلى كافة حركات التحرر من الاستعمار الرأسمالي سواء كانت قومية، أم شعوبية، أم إقليمية أم قبلية، ويسمونها جميعاً حركات تحرر « وطني ». وليس هذا الموقف في حاجة إلى نظرية في القومية لتبريره بل هو مبرر من منطلق اشتراكي معاد للامبريالية معروف ويلتقون فيه بكافة القوى المناضلة من أجل التحرر. ولكنه لا يتضمن تعديلا لموقف الماركسيين الفكري من القومية والحركات القومية. فستبقى الحركات القومية؛ في الفكر الماركسي، حركات بورجوازية ولو كانت تحررية، ينبغي التحالف معها في معركتها من أجل التحرر الوطني لا أكثر.

هل ثمة أكثر من هذا.

في الوطن العربي أمثلة كثيرة منه. أولها الموقف من الوحدة العربية. إنها مقبولة إذا، وعندما، وبالقدر، الذي يحتاجه البناء الاشتراكي ومتطلبات التحول اليه في « الدولة الإقليمية » التي ينتمي اليها كل ماركسي على حدة. فالوحدة العربية ينظر إليها ماركسياً من زاوية اقليمية جزئية ومرحلية. ولما كانت الدول العربية متفاوتة في طور التقدم الاقتصادي فإن موقف الماركسيين في الدول العربية من الوحدة يتفاوت تبعا للدول التي ينتمون اليها سياسياً. يقبلها بعضهم ويرفضها بعضهم تبعاً لما يقدر من فائدة تحققها « للطبقة العاملة » في « بلده » وبقدر ما تحقق بدون اعتداد بوحدة الطبقة العاملة في الأمة العربية أو شعور بالمسؤولية قبلها. والذين يقبلونها لا يطلبون لها

الصيغة الدستورية التي تجسد وحدة الأمة بل يقبلونها بالصيغة التي تجمع « قوى الشعوب العربية » جبهة واحدة في معارك التحرر ضد الامبريالية. ثانيها تحرير فلسطين إنها معركة ضد الأمبريالية والصهيونية المتحالفة معها أو العميلة لها. وفيها يقف الماركسيون موقفاً متسق الصلابة مع تطورات الصراع العالمي ضد الأمبريالية. أما الاستيطان البشري، أما وجود دولة اسرائيل،أما مصير الأرض المتحررة، أما علاقتها بالوحدة العربية، فتلك قضايا يقف منها الماركسيون في كل دولة عربية على حدة الموقف الذي يثبت « الواقع الملموس » واقعهم الجزئي المحدود، إنه الموقف الصحيح. ولما كان الواقع الملموس يتغير كل يوم فإن مواقفهم من تلك القضايا تختلف من يوم الى يوم تبعاً لحصيلة « التجربة والخطأ » خلال الممارسة، وفيه يختلفون.

أكثر من هذا دلالة على سلبية الفهم الماركسي للقومية هو ما تنطوي عليه التفرقة بين « الحركات القومية » التي تسيطر على الشعوب وتستغلها و « الحركات القومية » التي تكافح من أجل التحرر الوطني. إذ عندما يفهم الماركسيون أن « القومية » يمكن أن تكون عدوانية كما يمكن أن تكون تحررية يجردونها هي من أية فعالية خاصة بها. أي لا يفهمون لها أثراً خاصا في صنع المستقبل وتبقى الأمة مجرد وجود يعرف ويوصف بأنه « جماعة من الناس تكونت تاريخيا... الخ »، بدون أن يعرف أثره في حياة الناس. وتبقى القومية « انتماء » سلبياً لا يتضمن أي التزام. وهي ذات النظرية الليبرالية في القومية (فقرة ٦).

يفتقد الفكر الماركسي إذن نظرية ماركسية في القومية. ويأخذ الماركسيون مواقفهم من الحركات القومية طبقا لما تمليه ضرورات الممارسة وتطورات المعارك ضد الرأسمالية. ولما كانت أغلب الحركات القومية في العالم الثالث تناضل فعلا في معارك التحرر ضد الاستعمار الأمبريالي فإن الماركسيين حلفاء موثوقون للقوى القومية في معارك

التحرر. ولكن مواقفهم ستظل سلبية دائما بالنسبة إلى القومية على المستوى العقائدي. سلبية إلى حد الإدانة. أو سلبية الى حد التجاهل. أو سلبية بمعنى التحالف مع الحركات القومية مرحلياً ومؤقتا. أو سلبية بمعنى أنها « ضرورة واقعية » لا بد من الإفلات منها في أقصر وقت ممكن. والماركسيون لا يستطيعون غير هذا الموقف التجريبي من القومية. لأن « المادية الجدلية » قاصرة عن أن تعلم الماركسيين حقيقة القومية وعلاقتها بالتطور الاشتراكي.

وما يزال هذا القصور الفكري يحدّ من انطلاق كثير من الماركسيين الى الالتقاء الكامل في إطار القومية وإعطاء أممهم، والأمة العربية المجزأة خاصة كل ما هم قادرون عليه من طاقات نضالية. بل ما يزال يغذي جذور الريبة في مواقفهم من القضايا القومية ويعوق قبولهم فصيلة مناضلة من فصائل القوى القومية التقدمية في الوطن العربي. ذلك لأن الالتقاء في ساحة الممارسة المرحلية، أو الجزئية، ضد عدو مشترك قد يكفي للتحالف في جبهة متعددة القوى ولكنه لا يكفي لوحدة القوى الثورية ولا تقوم الوحدة الثورية إلا على وحدة عقائدية. فمثلاً نرى أن التقاء الماركسيين، إيجابيا، بالقوى العربية التقدمية ما تم، ولا يتم، إلا في ساحة معارك التحرر حيث يواجه القوميون الاشتراكيون مع الماركسيين عدوا مشتركا هو الأمبريالية وخلفاؤها. ولكن ما إن تنتهي معركة - ولو بهزيمة كما حدث من قبل - حتى ينحاز الماركسيون إلى القوى الإقليمية المعادية للحركة القوميـة. ويقدمون لها الفكر الماركسي ذاتـه غطـاء لاستغلالها الإقليمي. ويلتحقون بأجهزتها ليخدموا مخططاتها. ويـبررون لها مواقفهـا الانفصاليـة باسم الاشتراكيـة... إلى أن تلتهب معركة « عربية » أخرى ضد الامبريالية أو حليفتها الصهيونية فيعودون جميعاً الى الالتقاء في رحاب القومية ويتذكرون فجأة أننا أمة عربية واحدة ذات مصير واحد.

أليس غريباً، في أمة مجزأة، أن يخلو الفكر الماركسي كله من دراسة واحدة في «الإقليمية». وأن تخلو قواميس الماركسيين. وافرة المفردات، من تعريف لمفهوم الاقليمية. وألا يحاول أي ماركسي أن يفهم، أو يشرح، ظاهرة الاقليمية التي تلعب أكثر الأدوار تخريباً في المسيرة نحو الاشتراكية، ولا نقول نحو الوحدة؟.. أليس غريبا ألا يفطن الماركسيون في الوطن العربي إلى أن الاقليمية التي تعني. فيما تعني، استئثار جزء من الشعب العربي بجزء من مصادر وأدوات الانتاج في الوطن العربي، دون بقية الشعب العربي، هي شكل من أشكال الاستغلال لا يجهله الذين يحاربون الاستغلال في كل أشكاله ولا يحصرون أنفسهم في الأشكال التي عرفوها من أوروبا الغربية فقط. أليس من الغريب أن تعيش الإقليمية تحت سمع وبصر الماركسيين بدون تقييم؟... لا. ليس غريبا. لأن المادية الجدلية. منهج الماركسيين، الذي لم يعلمهم ما هي القومية لا يمكن أن يعلمهم ما هي الإقليمية كقوة هدم رجعي إلا إذا عرفنا القومية كقوة بناء اشتراكي.

إن هذا «الفراغ» الفكري الذي يعانيه الماركسيون في الوطن العربي خسارة كبيرة. خسارة قومية. يحس بها القوميون الذين يعتبرون الماركسيين أبناء لهذه الأمة. ويرونهم - من المنطلق القومي - رفاق مصير واحد. سواء عرف الماركسيون هذا أم لم يعرفوه، اعترفوا به أم أنكروه. ونحن نعرف أن تحالف القوى في معارك التحرر من الاستعمار والصهيونية كسب كبير يجب دعمه مهما يكن موقف بعض المتحالفين فيه من القومية ولكن هذا لا يعني أن نتجاهل أن انحياز كثير من الماركسيين الى جانب الإقليمية في الوطن العربي كانت له آثار معوقة لم يستفد منها أحد سوى أعداء حرية الانسان العربي. وكما عوق الوحدة العربية عوّق بذات القدر، وأكثر، النضال من أجل الاشتراكية.

ولا يمكن تلافي هذا، وتحرر الماركسيين من عزلتهم الجماهيرية التي طالت في الوطن العربي بالرغم من تضحياتهم الكثيرة، إلا إذا التقى الماركسيون بالقومية العربية التقاء عقائدياً وليس التقاء مرحلياً وتكتيكياً. ولا طريق إلى هذا - فيما نرى - إلا بأن يراجعوا منهجهم الخاطىء (المادية الجدلية) الذي لا يعلمهم كيف يقفون موقفاً إيجابياً واحداً وعقائدياً من الحركة القومية. أي لا طريق إليه إلا بحل مشكلة المنهج قبل أن نحاكم الممارسة.

من أجل هذا نتحدث عنه في هذا الموضوع من الحديث.

إن هذه « ثورة ثقافية » سبق أن خاضها القوميون مع أنفسهم يوم أن التقوا بالاشتراكية فأصبحوا بها « عرباً اشتراكيين » وحرقوا فيها المفهوم الليبرالي للقومية كما كانوا قد تعلموه سنين طويلة من اساتذة الفكر القومي الأوائل. فإذا كانت مثل هذه الثورة ستؤدي بالماركسيين إلى أن يصحبوا « اشتراكيين عربا » ويحرقوا فيها المفهوم المادي للاشتراكية كما تعلموه سنين طويلة من أساتذة الماركسية الأوائل، فإن عليهم أن يقبلوا هذا التطور الثوري. والتطور الجدلي قانون لا يمكن أن يفلت منه الماركسيون وأفكارهم. فلا بد من الاعتراف بأن الماركسية قابلة للتجاوز حتى لو اختلفنا على ما إذا كان قد تم تجاوزها أم لا. ونحن نرى أن تطوير الماركسية لم يعد يحتمل أن تضاف إليه كل يوم أفكار جديدة مناقضة لمنهجها ثم يقال إنها أفكار ماركسية لمجرد الفرجة بالإنتماء إلى تراث فكري غني. ونضيف إن من الماركسيين أنفسهم من تجاوز في الممارسة النظرية الماركسية. وليس في هذا ما يعيب الماركسيين إلا « تهيبهم » التطوير الثوري للنظرية، أي تجاوزها نوعياً إلى ما هو أكثر منها صحة وتقدماً، حتى تظل الممارسة دائماً مستندة إلى نظرية، وحتى يتحرروا من مخاطرة التجربة والخطأ.

وتجاوز الماركسية لا يعني على أي وجه الاستغناء عن التراث الماركسي حتى لمن يريد أن يطورها ثورة إلى ما يتجاوزها. بل إن

المصدر الأساسي للخطأ وهو « المادية الجدلية » ليست خطأ كلها. فهي صحيحة من حيث هي جدلية ولكنها ليست صحيحة من حيث هي مادية. دون أن يعني هذا أنها لا بد أن تكون مثالية لتكون صحيحة. ذلك لأن الحل الجدلي الصحيح للتناقض بين المادة والفكر هو الانسان. حيث يكون « الانسان »، ذلك الكائن المنفرد بأنه « وحدة نوعية من الذكاء والمادة »، هو العامل الأساسي في التطور. والواقع من الأمر أن كثيراً من الماركسيين، منذ لينين، يمارسون نضالهم على أساس من التسليم للانسان بهذا الدور القائد لحركة التطور الاجتماعي. فلا يبقى إلا تصحيح المنهج ليصدق مع الممارسة، وذلك بأن نعرف القانون الذي يضبط حركة الانسان نفسه. وحتماً.

وهو أمر سنعرفه بعد قليل.

وقبل أن نعرفه لا بد لنا من أن نواجه سؤالاً انتظر أكثر مما يستحق.

# المنهج الاسلامي

## ١٢ - مقدمة عن التراث:

عندما نتحدث عن المناهج والنظريات ونطرح ما نعرفه عن الحتمية، والليبرالية، والجدلية، والمثالية، والمادية... الخ في محاولة لمعرفة كيف تطوّر واقعنا الاجتماعي، يترحّم بعض الناس على الذين فقدوا جذورهم وتجاهلوا تراثهم فذهبوا يلتمسون المعرفة عند مفكري الغرب، ويستوردون منهم أفكارهم، وينسون أن الأوروبيين هم الذين استعمروا بلادهم وأذلّوا أمتهم وحطموا حضارتهم عامدين. وأن مفكري الغرب قد أضلّوهم أولاً، ويضللونهم اليوم، ولن يكفوا عن تضليلهم إلى يوم يبعثون. لأنهم بهذا التضليل سادوا، وبهذا التضليل

يحافظون على سيادتهم أو يحاولون استردادها. وأن السادة لا يصدقون مع العبيد أبداً. ونواجه بدعوة عاطفة حيناً، عاصفة حيناً آخر، غاضبة في كل حين: أن عودوا إلى تراثكم تعرفوا كل شيء فقد سبق أسلافكم الغرب إلى معرفة ما تحاولون معرفته لو كنتم تعقلون.

تلك دعوة لها في الأمة العربية أنصار كثيرون فلا يتجاهلها إلا الذين يخادعون أنفسهم وكأنهم يخاطبون بما يقولون مجتمعاً غير هذه الأمة. ونحن لا ينبغي لنا أن نخادع أو نخدع أو أن نستعلي على الناس في أمتنا فنتجاهل دعوة لها بين الناس أنصار كثيرون. بل ننتبه فنجتهد فنجيب.

ولنتفق، أولاً، على أننا راغبون في أن نعود إلى تراثنا، لا لنعرفه فقط بل لننميه. وهل يستطيع أحد حتى لو رغب أن يجتث جذوره وينسلخ عن تراثه؟.. قد يغالط نفسه ولكن تراثه يبقى فيه. ولنتفق، ثانياً، على أن الأوروبيين المستعمرين الذين قضوا قروناً طويلة في « عزّ » السيادة على العالم سيحتاجون إلى وقت طويل، وإلى دروس صارمة، ليتعلموا المساواة بين البشر. وأن مرض « تفوق الرجل الأبيض » ما يزال في دمائهم، وهم يتلقون الآن الدروس الصارمة في معارك التحرر التي تخوضها الشعوب، في بقاع كثيرة من الأرض وفي قلب المجتمعات الأوروبية نفسها. ولنتفق، أخيراً، على أن بعض القضايا الفكرية التي تحدثنا عنها قد طرحها وناقشها أسلافنا من العلماء والمتكلمين على أوسع نطاق قبل بداية الألف الميلادية الثانية. وكانت لهم فيها مذاهب ومدارس وصراعات وصلت إلى حد القتل والقتال انتصاراً للفكرة. ونعرف أن كثيراً من أسلافنا قد سبقوا كثيراً من مفكري أوروبا إلى كثير من الأفكار والنظريات. نعرف أن محي الدين بن عربي سبق اكهارت إلى معرفة « وحدة الوجود ». وأن الغزالي سبق دافيد هيوم إلى معرفة « السببية ». وأن ابن رشد سبق وليم جتنر إلى معرفة « المنفعة ». وأن ابن جبيرول الأندلسي سبق سبينوزا إلى معرفة « وحدة المادة والروح ». وأن الفارابي سبق

داروين إلى معرفة « التطور ». وأن ابن سينا سبق ديكارت إلى معرفة « الآنية ». وأن ابن خلدون سبق ماركس إلى معرفة « المادية التاريخية »... الخ. ونعرف أنه منذ القرن التاسع الميلادي، وقبل أن يسجن الأوروبيون جاليليو بسبعة قرون، كان كل من ابن خرداذبة، وابن رستة، والمسعودي قد اكتشف أن الأرض كروية، واستنبط ابن سينا فكرة عن الجاذبية. وتولى البيروني قياس محيط الأرض هندسياً... الخ. ونعرف أن اسلافنا قد اخترعوا الرقاص. ورسموا الخرائط، وأنشأوا صناعة الطب والصيدلة وابتكروا الصفر. وعلموا الناس الجبر واللوغرتمات... الخ. بل نعرف أن « اخوان الصفا » كانوا في دراساتهم الفلكية قد اسموا يوم الاحد « يوم الشمس »، ويوم الاثنين « يوم القمر »، ويوم الثلاثاء « يوم المريخ »، ويوم الأربعاء « يوم عطارد »، ويوم الخميس « يوم المشتري »، ويوم الجمعة « يوم الزهرة »، ويوم السبت « يوم زحل »، فترجمها الاوروبيون واطلقوها اسماء لأيام الأسبوع، ولم تزل.

كل هذا نعرفه جيداً ويعرفه بعض الاوروبيين ويعترفون به.

ولكن المسألة كلها ليست هنا. إنما المسألة هي أننا كما حملنا بذور المعرفة عمن سبقونا، ونميناها، ثم نقلناها إلى أوروبا، تلقاها الأوروبيون فنموها، فإذا بنا نلتقي بها مرة أخرى متطورة، مصقولة، مبلورة، مرتبة، مبوبة، أغنى في المضمون وأتقن في الصنعة. نحن إذن لا ننهل من مورد للمعرفة متطفلين عليه، بل نحن، مثل كل الأمم التي أسهمت في التقدم الحضاري، شركاء في التراث الانساني، ومن حقنا أن نستفيد منه إذا أردنا أن نعود إلى تراثنا لننميه، ثم نقدم إلى البشرية مرة أخرى إضافة الى ما يقدمه الآخرون. فعلى الذين يعتقدون اننا بعدنا عن تراثنا أن يعلموا جيداً أننا نضيف اليه، الآن، وننميه، منطلقين من آخر طور انتهت اليه تلك السوابق التي كان أسلافنا من روادها.

هذا من ناحية،

ومن ناحية اخرى فإن العودة إلى تراثنا ليست كلمة تقال. بل جهداً يبذل في معركة ضارية نخوضها ضد الذين يريدون أن يقطعوا جذورنا وان يسلخونا من ذلك التراث. والعبرة هنا ليست بالمقدرة على اجترار التراث ولكن بالمقدرة على إنمائه. وتلك معركة لن ننتصر فيها إلا بذات الاسلحة متقنة الصنع ماضية الأثر التي تدور بها معارك العصر. إن اعجابنا ببطولة المبارزين يلتحمون في قتال مباشر لا يعني أن نواجه طائرات الفانتوم بالخناجر. كذلك إذا كنا نريد أن نحافظ على تراثنا وننميه فإننا لن نستطيع هذا بالهروب إلى مخازن السلف الصالح بل نستطيعه فقط عندما نقبل التحدي الحضاري ونخوض صراعاته بأدواته.

ولسنا ننكر أن للمسألة وجها آخر.

وهو وجه مريض « بمركب النقص » الذي ورثناه من عهود المذلة تحت السيطرة الاستعمارية. فمع اننا نفضنا، إلى حد كبير، قيود العبودية المفروضة علينا من الخارج إلا أن كثيراً منا ما يزالون عبيداً. إن عقولهم ما تزال مكبلة بقيود الثقافة التي صاغها المستعمرون. فهم يتهمون تاريخهم الذي لا يعرفون من أمره إلا ما علمهم سادتهم، ويخجلون من تراثهم الذي لا يعرفون منه شيئاً حتى لو كانوا قد عرفوا منه ما علمهم المستشرقون. ولا يقبلون الفكرة إلا مكتوبة بحروف لاتينية أو مترجمة عنها، ويتخذون مما قاله المفكرون في أوروبا نموذجاً لما يقولون كأن القول ما قاله الأوروبيون. إن التحرر هنا يبدو خرافة مضللة. إذ أن محاولتنا تغيير واقعنا الاجتماعي بذهنية العبيد سيؤدي بنا - بدون أن ندري - إلى أن نعدّ القيود لمن يستطيع أن يضعها في أيدينا، وأن نجهز عرش السيادة لمن يستطيع أن يفرض علينا إرادته. ولن يغير من أمرنا شيئاً، حينئذ، أن تكون قيودنا من صنع أيدينا أو أن يكون سادتنا من بني أمتنا، فسنظل عبيداً لأننا عبيد.

هذا من ناحية،

ومن ناحية أخرى فإذا كان أقصى طموحنا من وراء تغيير واقعنا الاجتماعي أن ننضم إلى قافلة الحضارة الأوروبية ونصبح مجتمعاً أوروبياً فأولى بنا أن نعفي أنفسنا من عناء المحاولة. ولنضع مصيرنا في أيديهم، ولو استأجرنا من بينهم قادة نترك لهم أمر صياغة مجتمعنا كما صاغوا مجتمعاتهم، فهم أكثر دراية بما يفعلون. وتبدو الحرية هنا كذبة كبيرة. إن كفاحنا من أجل أن نغير « نحن » واقعنا الاجتماعي يعني أن قيامنا « نحن » دون غيرنا بهذا التغيير يتضمن شيئاً أكثر من عملية التغيير ذاتها، وأكثر من تكرار التاريخ الأوروبي بكل إيجابياته وسلبياته في الوطن العربي. يتضمن استجابة تجسد ذواتنا كبشر لا يستطيعون أن يكفوا عن الخلق. ويتضمن اختياراً لما نريد من بين ما أنجزوه ثم إضافة من عندنا على ما نريد. وذلك هو مبرر إصرارنا على أن نكون نحن المريدين البنائين لمصيرنا. وتتوقف تلك الإضافة، قبل كل شيء، على اقتناعنا بأن لدينا ما نضيفه إلى التقدم الانساني، وإننا قادرون على إضافته لو حطمنا قيود السيطرة والتخلف التي شلت مقدرتنا زمناً طويلاً. وهو اقتناع يبدو مستحيلاً إذا أفرغنا تاريخنا من مضامينه الحضارية، واجتثثنا جذورنا، وتجاهلنا تراثنا أو جهلناه، ثم بقينا معلقين كالطفيليات بالذين ندعي أننا نرفض أن نكون لهم تابعين.

لا كهانه، إذن، ولا ضياع.

## ١٣ - الدين والعلم:

بعد هذه المقدمة الخاصة نعود إلى مشكلة المنهج لنطرح السؤال الذي انتظر طويلاً.

ماذا كانت تفعل أمم الأرض قبل القرن السادس عشر؟.. وكيف طور الناس مجتمعاتهم قبل أن يعرفوا ما يسمى بالليبرالية،

والجدلية، والمثالية، والمادية... الخ. إن كانوا قد طوروها إلى ما نعرف من حضارات غير منكورة بدون منهج فذاك تكذيب من الممارسة لما زعمناه منذ البداية من ضرورة المنهج لتطوير الواقع. وإن كانت ثمة مناهج قادت خطاهم إلى التقدم الحضاري فما الذي قاد خطاهم؟..

الإجابة هي: الدين. قبل العلم كان الدين.

ولقد كانت الأديان، كل الأديان، إجابات عن أسئلة « علمية » طرحها تغيير الواقع. فمن خلال الممارسة بدون منهج (التجربة والخطأ) عرف الناس منذ البداية أن لكل شيء سببا. وعرفوا أسبابا كثيرة لنتائج كثيرة. واستخدموا معرفتهم بنجاح في إشباع كثير من حاجاتهم. ومنذ البداية حتى الآن ومعرفتهم تنمو من خلال الممارسة. غير أنه منذ البداية أيضاً لاحظوا أشياء وظواهر تحدث بدون أن يعرفوا لها سببا، « فآمنوا » بأن وراءها قوة، أو قوى، مسببة لها، وأسموا تلك « القوة » أو « القوى » ما شاءوا من أسماء. فكانت الأديان منذ البداية تأكيداً لوعي الانسان على الحتمية كما عرفها من الممارسة اليومية.. هذا المفهوم « العام » للدين ما يزال حتى اليوم جزءاً من فكر كل انسان. ويمكننا أن نؤكد أن لكل انسان على الأرض ديناً بهذا المفهوم. ويستطيع من يريد أن يختبر هذا التأكيد في نفسه أو فيمن يشاء. ذلك لأنه بالرغم من التقدم المذهل في معرفة القوانين التي تضبط حركة الأشياء والظواهر. وبالرغم من زحف العلم بمعدل فائق السرعة لاكتشاف مزيد من تلك القوانين، وبالرغم من السيطرة القديرة التي يمارسها الناس على الطبيعة استخداماً للقوانين التي اكتشفوها. فإن السؤال الذي شغل الانسان منذ البداية عن ماهية « القوة » التي تحرك الأشياء والظواهر ما يزال يفتقر إلى إجابة علمية. إجابة قابلة للإثبات أو النفي بالتجربة والاختبار. نحن نعرف كثيراً من ضوابط الحركة في الكون، واتجاهاتها، ولكنا لا نعرف

شيئاً، معرفة علمية، عن كيف بدأت الحركة وكيف تنتهي. أي ما يزال للميتافيزيقا عالم. وهو عالم وإن كان يضيق كلما اتسعت المعرفة العلمية إلا أنه لم يزل. وقد انفصلت الميتافيزيقا عن العلم عندما قبل الناس أن يتعاملوا مع الوجود « كما هو »، وأن يحاولوا اكتشاف قوانين حركته. ووجدوا في هذا ما يكفيهم لتحقيق ما يريدونه في المستقبل. بدون حاجة الى البحث في الماضي عن القوة التي حركت الوجود أولاً. وكان هذا الانفصال مقدمة لانطلاق العلم الى مزيد من المعرفة. ولكن الميتافيزيقا لم تزل باقية تشغل الناس. ولكل انسان، أعلن هذا أو أنكره، إجابة خاصة، علنية أو خفية على ما تطرحه الميتافيزيقا من أسئلة أو على ما يطرحه على نفسه من أسئلة عن « سر الوجود ». إن لديه « قوة ما »، مهما يكن اسمها. فهو يسند اليها ما لا يعرف سببه. وهو « يؤمن » بصحة اسناده ايماناً غيبياً لأنه لا يستطيع أن يثبته علمياً. وفي مشكلة الألوهية بالذات ليس الملحدون أقل إيماناً من غيرهم. غيرهم « يؤمن » بأن الله موجود. وهم « يؤمنون » بأن الله غير موجود. وكلهم عاجزون عن اثبات ايمانهم بالاختبار والتجربة العلمية. وكلهم فيما يؤمنون متدينون. وأقلهم وعياً بمدى تدينه، أو بمدى « تعصبه الديني » أولئك الذين يوهمون أنفسهم بأنهم قد حلوا مشكلة الدين عندما أنكروا وجود الله.

بعد هذا لا تستوي الأديان في احكامها التي تتصل بنظم الحياة وتطورها وهو ما يهمنا في هذا الحديث. فلا ينبغي أبداً أن نتحدث بعد هذا عن « الدين » إطلاقاً بدون أن نحدد عن أي دين بالذات نتحدث. ونحن نتحدث فيما بعد عن الإسلام على وجه التحديد. لا لأننا نعرف عنه ما يسمح لنا بالحديث فحسب، بل لأن للاسلام علاقة تاريخية بالواقع العربي الذي يشغلنا أمر تغييره. وهي علاقة كان جهلها أو تجاهلها حاجزاً كثيفاً بين جماهير هذه الأمة المؤمنة وبين الذين يخاطبونها من مواقع الغربة عنها أو الاستعلاء عليها. سنعرف

من أمر تلك العلاقة الكثير ويكفي أن نعرف منها الآن أن العرب قد طوروا مجتمعهم، ومجتمعات كثيرة، وبنوا حضارتهم وأسهموا في الحضارة الانسانية، وتحولوا هم من قبائل وشعوب مختلفة الى أمة واحده، خلال قرون من النضال الثوري بدأ واستمر وأنجز ما أنجز باسم الاسلام وتحت رايته.

والسؤال الذي لا مهرب لأحد من الإجابة عليه هو: كيف أنجزوا ما أنجزوا قبل أن يعرف أحد تلك النظريات التي نزعم أن معرفتها لازمة لتطوير مجتمعنا العربي، واننا لا نستطيع أن نلتقي على غاية تطوره إلا إذا عرفناها؟..

وفي الإجابة على هذا نجتهد فنقول:

## ١٤ - المنهج الاسلامي:

إن في الاسلام ذلك الجانب الميتافيزيقي الذي يتصل بمشكلة الالوهية. وفيه ذلك الجانب من أحكام التعامل بين الناس في شؤون دنياهم الذي يتصل بمشكلة النظرية. إذ النظرية هي التعبير الحديث عن المذهب كما نعرفه في التراث الفكري الإسلامي. وكلاهما لا يدخلان في نطاق هذا الحديث عن المنهج. إنما نحاول فيما يلي أن نعرف من الفكر الاسلامي منهج المسلمين في التطور الاجتماعي أو « منطق » التطور الاجتماعي في الفكر الاسلامي.

أولى مشكلات المنهج كما عرفنا هي « الحتمية ». انضباط حركة الأشياء والظواهر بقوانين حتمية. ولنلاحظ من الآن أن تعبير « القوانين » كما نستعمله يساوي في دلالته تعبير « النواميس » أو تعبير « السنن » كما هي مستعملة في الفكر الاسلامي. وعليه فإن « الحتمية » في الاسلام لا يمكن لمسلم أن ينكرها ويبقى مسلماً. فقد اتخذ الاسلام من انضباط نظام الكون وثبات نواميسه حجة على الذين لا يؤمنون. ودعا الناس إلى أن يتأملوا ما في الكون من آيات أو سنن لا تتبدل: ﴿سنة الله في الذين خلوا ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾

(الأحزاب ٦٢). ﴿ولا تجد لسنتنا تبديلاً﴾ (الاسراء ٧٧) ﴿أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾ (ق ٦٦) ﴿انظروا الى ثمره إذا أثمر وينعه﴾ (الانعام ٩٩). ﴿فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا﴾ (الانعام ٦٩). ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾ (القصص ٧١ و ٧٢). ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل﴾ (الرعد ٤). ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ (الروم ٢٢). ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها، وغرابيب سود، ومن الناس والدواب والانعام مختلف ألوانه كذلك﴾ (فاطر ٢٧ و ٢٨). ﴿إن في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم﴾ (الجاثية ٤٣). ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة ١٦٤). ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم﴾ (الذاريات ٢٠ و ٢١). ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ (فصلت ٥٣). ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (البقرة ٢٤٢).. الخ. وهكذا نجد أن جانباً كبيراً من آيات القرآن يكاد يكون مقصوراً على تعليم الناس، بصيغ شتى، مدى ما في الكون من اتساق ونظام محكم. وهو يأخذ من هذا دليلاً على وجود الله وعلى وحدانيته أيضاً: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (الأنبياء٢٢).

وبعض كتاب الفكر الاسلامي يرفضون النظريات التي قيلت في الحتمية لا لأنهم ينكرون انضباط حركة الأشياء والظواهر بقوانين حتمية أو نواميس لا تتبدل بل لأنهم ينكرون مصدر الحتمية كما تقرره تلك النظريات ليحتفظوا بإسناد الحتمية الى الله باعتبارها آيته في خلق الكون. ولما كنا - هنا - لا نناقش هذا الجانب اللاهوتي من الفكر الاسلامي، كما أننا قد تخلينا من قبل عن مناقشة التبريرات الميتافيزيقية للحركة، فإننا نستطيع أن نترك لكل أن يسند الحتمية الى المصدر الميتافيزيقي الذي «يؤمن» به، ثم نلتقي على أن المنهج الذي كان دليل المسلمين في التغيير الاجتماعي يتضمن قاعدة أولى هي أن ثمة قوانين أو نواميس أو سننا تضبط حركة الأشياء والظواهر «حتما» بمعنى أن فعاليتها لا تتبدل.

وفي نطاق هذا التسليم بالحتمية تصدى مفكرو الاسلام خلال القرون الأولى بعد الهجرة لاستكمال منهجهم في معارك فكرية بالغة الخصوبة والعنف أيضاً دارت حول المشكلة التي تشغلنا منذ بداية هذا الحديث: ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الإرادة الانسانية. وقد عرفت في تاريخ الفكر الاسلامي بمشكلة الجبر والاختيار وقسمت الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين الى مدارس عدة.

أما أنصار «الجبرية» فقد الغوا حرية الإرادة الانسانية واستندوا في هذا الى عديد من آيات القرآن قالوا إنها تسند الإرادة والفعل كليهما الى الله وتحيل الانسان أداة لا إرادة لها ولا خيار. ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات ٩٦). ﴿إن هو إلاَّ ذِكْرٌ للعالمين لِمَنْ شَاء مِنْكُمْ أنْ يَسْتَقِيمَ وما تشاءونَ إلاَّ أنْ يشاء اللهُ﴾ (التكوير ٢٧، ٢٨، ٢٩).﴿إنَّ هذه تَذْكِرةٌ فَمَنْ شاء اتّخذ إلى ربه سبيلاً وما تشاءون إلاّ أنْ يشاءَ اللهُ﴾ (الانسان ٢٩).﴿ولو شاءَ ربُكَ لآمنَ مَنْ في الأرضِ جميعاً أفأنْتَ تكرهُ الناسَ حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس ٩٩). ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (البقرة ٧)... الخ.

أما أنصار « القدرية » (قدرة الإنسان على الاختيار والفعل) فمع تسليمهم بانضباط الوجود بسنن محكمة لا تتبدل أسندوا الارادة والفعل إلى الإنسان واستشهدوا على هذا بعديد من آيات القرآن التي تضع الانسان أمام مسؤولية ما يختار ويفعل على أساس أن الحرية في الاختيار هي مناط المسئولية. ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف ٢٩). ﴿إنّا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا. إنّا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا﴾ (الانسان ٢ و ٣). ﴿ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين﴾ (البقرة ٧ و ٨). ﴿من كان يريد حرث الآخرة نَزِدْ له في حرثه ومن كان يُريد حرث الدنيا نُؤتِهِ منها﴾ (الشورى ٢٠). ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾ (غافر ١٧). ﴿كلُ امرىء بما كسب رهين﴾ (الطور ٢١). ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسْعَهَا لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (البقرة ٢٨٦). ﴿ولا تُجزون إلا ما كنتم تعملون﴾ (يس ٥٤).

وإزاء صراحة النصوص لا يكون عسيراً أن نهتدي الى الوضع الصحيح للمسألة: فهم حرية الإرادة الانسانية في نطاق حتمية سنن الله ونواميسه. فهم الخاص في نطاق العام. أو فهم الحرية في نطاق الضرورة كما يقول المحدثون. فكان الرأي هو أن المقدرة الالهية كما تجسدها سنن الوجود التي لا تتبدل هي الشرط الأول لمقدرة الناس على أن يختاروا وأن يفعلوا. والله على هذا الوجه هو خالق ما يفعلون. أما الناس، فوثوقا منهم بثبات ذلك الشرط وعدم قابليته للتبديل. يختارون ما يفعلون على مسؤوليتهم عن الاختيار والفعل. وبقدر ما يلتزمون سنن الله بقدر ما يوفقون في تحقيق ما يريدون.

لو شئنا أن نصوغ هذا الرأي باللغة التي يجري بها هذا الحديث لقلنا: « (أن) الحتمية لازمة ليتصور الناس المستقبل الذي ينتظرهم » إذا « لم يتدخلوا في تغييره، وليغيروا شروط فعاليتها ليحققوا

المستقبل الذي يريدون: أما أن يقع هذا المستقبل فعلا أو لا يقع فذلك متوقف على علمهم واحترامهم تلك القوانين أو النواميس. وبقدر ما نعرف وما نحترم القوانين أو النواميس التي تضبط حركة الواقع نستطيع أن نغيره وهو ما قلناه فعلا من قبل (فقرة ٢) فإن كان قد قاله غيرنا من مفكري الغرب بعد ان اكتشفوه عن طريق البحث العلمي بدون إسناد الى الدين، فلا يهم مصدر المعرفة، المهم أن هذي قاعدة ثانية من منهج المسلمين.

ثم تأتي المشكلة الثالثة التي عرفناها من الحديث عن تطور المنهج الجدلي (فقرة ١١) وهي: في نطاق التأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر ما هو العامل الأساسي في التطور؟...

إن « الجبرية » كما قال بها بعض المجتهدين في الفكر الاسلامي « تقابل » أو تقارب « المثالية » عند هيجل. وباستبعاد « الجبرية » لا يمكن أن تنسب المثالية الى المنهج الاسلامي. وهو أمر لا يفطن إليه الذين يساوون بين الأديان في المثالية. غير أنه إذا كان المنهج ليس مثاليا فهو قاطع في رفض المادية. والمقولة التي تزعم أن المادة، أو الطبيعة، أو أدوات الانتاج المادية، هي « العامل الاساسي » في حركة التطور الاجتماعي مقولة مناقضة للمنهج الاسلامي ذلك لأن الفكر الاسلامي مستقر منذ البداية، وحتى الآن، على أنه في نطاق التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة المادية يكون الانسان هو الفاعل الصانع المغير « المطور ».. وتكون الطبيعة المادية موضوع فعله ويستعمل القرآن تعبير « السخرة » للدلالة على هذه العلاقة. وهو تعبير قوي الدلالة على أن الانسان هو صانع واقعه المادي والقادر المسؤول عن تغييره. ﴿ألم تر أن الله سخّر لكم ما في الأرض والفُلْك تجري في البحر بأمره﴾ (الحج ٦٥). ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذَلولاً﴾ (الملك ١٥). ﴿وسخّرَ لكم الفُلْكَ لتجري في البحر بأمره وسخّرَ لكم الأنهار﴾ (ابراهيم ٣٢). ﴿وسخّرَ لكم الشمسَ والقمرَ دائبين وسخّرَ

لكم الليل والنهار﴾ (ابراهيم ٣٣). ﴿وهو الذي سخّرَ البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلياً تلبسونها﴾ (النحل ١٤). ﴿وسخّرَ لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً﴾ (الجاثية ١٣)... الخ. ويقطع القرآن في أن شيئاً من الواقع لن يتغير إلا إذا تغيّر الناس. ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد ١١). ﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود ١١٧). ومن هنا ذلك الاهتمام الفذ الذي يوليه القرآن للانسان في آيات آمرة، ناهية، مرشدة، مذكرة، محذرة، تستهدف جميعاً تقويم الانسان ليكون «صالحاً» لدور القائد لحركة التطور الاجتماعي على الارض التي «استخلف فيها».

ذلك هو المنهج الاسلامي ويمكن تلخيصه في ثلاث قواعد:

أولاها: إن كل الأشياء والظواهر منضبطة حركتها بقوانين أو نواميس حتمية.

ثانيها: في نطاق هذه الحتمية يكون الانسان حراً في تغيير واقعه.

ثالثها: الانسان وحده هو القادر على التغيير والمسؤول عنه.

في هذه القاعدة الثالثة يتجاوز المنهج الاسلامي المنهج الليبرالي الذي عرفنا أنه يكف الناس عن التدخل في حركة التطور الاجتماعي اتكالا على غائية ميتافيزيقية ينسبها الى ما أسماه القانون الطبيعي. وفي الفكر الليبرالي أقوال كثيرة في أن القانون الطبيعي هو إرادة الله. أياً ما كان من تفسير لتلك الغائية فقد عرفنا أن المنهج الليبرالي يمثل جبرية اجتماعية لا مفر منها لأنها جبرية طبيعية (فقرة ٦). والجبرية غريبة على المنهج الاسلامي.

المهم أنه على هدي هذا المنهج المتميز أساساً بكشفه وتأكيده دور الانسان في تطوير الواقع، وانفراده وحده بهذا الدور، ومسؤوليته عنه، استطاعت قلة من المسلمين أن يبدأوا واحدة من أعمق الثورات

الاجتماعية أثراً في تاريخ البشرية. واستطاعت شعوب بكاملها أن تنتقل من بداوة الجاهلية الأولى إلى بناء حياة حضارية كانت في ظروفها التاريخية تفوقاً فذاً. وخلال قرون طويلة من الممارسة استقر المنهج في وعي الناس فأصبح « قيمة » تضبط مواقفهم بدون حاجة إلى اسناد ديني. ومنه استمدت الحضارات التي قامت في ظل الاسلام ذلك الطابع الانساني المميز الذي لا يخطىء الباحثون الاهتداء إليه ومنه نعرف كيف كانت تلك « القيمة » مشتركة بين أُناس صنعوا تاريخهم الحضاري معاً مع أنهم ليسوا جميعاً مسلمين. التقوا في ممارسة الحياة على صحة المنهج الانساني فكانوا شركاء فيما أنجز على هديه بدون أن يؤثر في هذا اللقاء، أو المشاركة، اختلافهم في مصادر معرفته.

ونتعلم من ذلك التاريخ الغني أنه بالإضافة إلى تحرر الانسان لا بد من تصديه إيجابياً لتغيير الواقع حتى يتغير. وإنه أيّاً كان الواقع فإنه قادر على تغييره ومسؤول عنه. ونتعلم ذلك الدرس العظيم: كيف استطاعت قلة قليلة من المسلمين أن يبعثوا من قلب الصحراء القاحلة نذراً إلى عتاة المستبدين في الأرض، ملوكاً وأباطرة، أن « اسلموا تسلموا ». وبكل مقياس سوى ثقة الانسان الذي يعرف غايته ويحمل مسؤولية تحقيقها، كانت تبدو تلك النذر مثالية. غير أن التاريخ لا يلبث حتى يثبت مقدرة الانسان على تحقيق غايته بالرغم من كل الظروف التي كانت تبدو حائلاً دونه وما يريد. فيخضع المستبدون كرها للنذر التي ظنوا أنها خيالية.

## ١٥ - لماذا فشلوا؟

لماذا فشل المسلمون - إذن - في مواصلة تقدمهم الاجتماعي؟

نصحح السؤال أولاً لأن صيغته غير صحيحة.

إذ أن الحديث عن الفشل يبدو حديثاً مجرداً من ظروفه التاريخية. فإلى نهاية القرن السادس عشر كانت المجتمعات التي دخلها

الاسلام أكثر تقدماً من أي مجتمع آخر. أو على الأقل لم تكن أكثر تخلفاً من غيرها من المجتمعات المعاصرة. فقبل ذلك التاريخ - مثلا - كانت الحروب الصليبية في بواعثها وفي قواها وفي نظمها وفي أهدافها محكاً للتمايز الحضاري، ولا نقول العسكري، بين المعتدين والمدافعين. وكانت تبدو موجة بربرية تحاول اجتياح مجتمع متحضر، كما اجتاحته موجة غيرها شنها المغول البرابرة. وليس من المنكور أن تلك الحروب الصليبية كانت وساطة، او إحدى وسائط، انتقال الحضارة من العرب إلى أوروبا. وهذا لا ينفي أنه لم تمض بضعة قرون حتى عادت القوى الأوروبية ففرضت سيطرتها على العالم مسلمين وغير مسلمين. ونحن نعرف أن تلك موجة رأسمالية. ومع ذلك لا نريد أن نحاكمها بما لم نعرفه إلا بعد أكثر من قرن من أنها كانت من أشد الموجات التي اجتاحت العالم عداوة للانسان، فقد استعبدت العالم بجيوش من عبيد الرأسماليين بل نقول انها في نشأتها الأولى كانت ثمرة تقدم علمي لا شك فيه. ولا شك في أن التقدم العلمي تقدم حضاري. هنا بدأ التخلف وهنا فقط يصح طرح السؤال عن الفشل على أن تكون صيغته:

لماذا فشل المسلمون في الدفاع عن مجتمعاتهم؟

في حدود هذا الحديث عن المنهج نقول لم يفشل المسلمون. إن الذين فشلوا لم يفشلوا لأنهم مسلمون بل لأنهم لم يوفوا بمسؤوليات ترك لهم الاسلام مسؤولية الوفاء بها. ذلك لأن الاسلام وضع بين أيديهم أسس المنهج وترك لهم استكماله واستعماله. علمهم أن ثمة قوانين أو نواميس تضبط حركة الأشياء والظواهر حتماً وترك لهم أمر اكتشافها ومعرفة شروط فعاليتها واستخدامها. وعلمهم أن كل ما في الأرض والسماء مسخر لهم وترك لهم أمر اكتشاف عناصر الأرض والسماء وقواها ومعرفة كيفية تسخيرها لإرادتهم. وعلمهم أنهم قادرون ومسؤولون عن تطوير واقعهم على ما يريدون وترك لهم اكتشاف مشكلات واقعهم وإمكانيات تغييره وغاية هذا التغيير.

كل هذا لأن الاسلام - كما هو - دين يخاطب الناس كافة، في كل مكان وفي كل زمان. نقول الاسلام « كما هو » لأننا لا نستطيع، وما ينبغي لنا، أن نفهم الاسلام أو أن نحاول فهمه إلا كما هو مطروح في كتابه. وهو مطروح في كتابه على أنه خطاب إلى الناس كافة. في كل زمان وفي كل مكان. وما كان الاسلام ليكون على هذا الوجه الانساني الشامل، بغير قيود من المكان أو الزمان، لو لم يترك للناس في كل مكان وفي كل زمان أن يتأملوا ويتعلموا ويكتشفوا ويعملوا ويغيروا وفاء منهم بمسؤولياتهم عن التطور الاجتماعي طبقاً لواقعهم وظروفه التاريخية.

وهكذا، إذا كنا قد قلنا أن ما يسبق المنهج من مقولات ميتافيزيقية لا يؤثر في صحته إن كان صحيحاً علميا، فإن ما يلي المنهج من أحكام في منطلقات وغايات وأساليب التطور الاجتماعي متروك للاجتهاد. نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر، أما ما هو المعروف وما هو المنكر فعلينا أن نكتشفه في واقعنا فنعرفه أو ننكره. وقد بدأ الاجتهاد مع بداية الاسلام. وكان النبي يجتهد فيما لم يأت به نص وكان يخطىء أحياناً في اجتهاده فيعتذر لأصحابه بأنهم أدرى بأمور دنياهم. ومن بعده اجتهد المسلمون في أمور دنياهم وصاغوا اجتهاداتهم في آراء وأفكار ومذاهب عديدة ومختلفة ومتصارعة في كثير من الأوقات. وكل اجتهاد ينسب الى صاحبه ولو أسماه مذهباً اسلامياً. وصحته أنه مذهب (نظرية) في الفكر الاسلامي. ويتحملون مسؤولية ما في المذاهب من قصور ولهم فضل ما فيها من توفيق. وهي مذاهب لا شاملة في المكان ولا عامة في الزمان ولم تفلت من قانون التطور الحتمي. فاختلفت من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان في المكان الواحد. كذلك فعل الإمام الشافعي فغير في مذهبه عندما انتقل من العراق الى مصر. ومن قبله أوقف عمر نفاذ نص في القرآن (المؤلفة قلوبهم) في ظرف تاريخي لم يكن مسبوقاً في حياة المسلمين. ومن هنا لا يمكن فهم تلك

الاجتهادات والمذاهب بعيدة عن ظروفها التاريخية في المكان والزمان. كما لا يمكن أن نفهم الدعوة الاسلامية في ظروفنا التاريخية الراهنة إلا أن تكون دعوة الى نظرية (مذهب) محددةاجتهد أصحابها فجاءت موفية بمسؤوليتهم كمسلمين عن بيان منطلقات وغايات واساليب التطور الاجتماعي كما يتطلبها واقع مجتمعاتهم. وهو اجتهاد يحتاج الى عناء فيهرب منه الكثيرون.

أياً ما كان الأمر فالاختلاف في الاجتهاد وتعدد المذاهب (النظريا ت) في الفكر الاسلامي لم يكن خروجاً على المنهج أو مساساً بوحدته. لأن ما يتحقق في كل واقع على حدة هو حصيلة معالجة ذلك الواقع على ضوء المنهج. فإن اختلف الواقع اختلفت الحصيلة - الفكرية أو العلمية - بالرغم من وحدة المنهج. ولما كان الإسلام لم يلبث أن امتد الى مجتمعات مختلفة في واقعها ومدى تطورها فإن حصيلة التطور الاجتماعي كانت مذاهب مختلفة وممارسة مختلفة ايضاً. فلم يكن هناك مجتمع اسلامي واحد حتى نستطيع أن نقول أن المسلمين عامة فشلوا بما يتضمنه هذا من إيحاء بأنهم فشلوا لأنهم مسلمون.

وقد نجح المسلمون في تطوير حياتهم الاجتماعية، أينما كانوا، طوال الفترة التي كانوا فيها محتفظين بحريتهم في اكتشاف قوانين الطبيعة وقوانين التطور الاجتماعي. يوم أن كان العلم عبادة والاجتهاد مثوباً ولو كان خاطئاً. وعندما فقدوا حريتهم توقفوا عن التقدم بمعدل السرعة التي كانوا قد بدأوا بها مسيرتهم الحضارية فسبقهم غيرهم. وقد فقدوها - في مجتمعنا - يوم أن تستر الاستبداد بالخلافة وأصبح للأحاديث الموضوعة وللإجماع المصطنع وللقياس الخاطىء وللمذاهب الخاصة قدسية النص القرآني وأطلقت الأحكام من حدودها في الزمان والمكان، وتحولت دولة المسلمين الى دولة كهانة يحكمها الخلفاء ورجال الدين بدلاً من العلماء والفلاسفة والمفكرين والباحثين. فتجمدت المذاهب في الشريعة على مضامين كسبتها في مراحل تاريخية سابقة،

فأصبحت قاصرة عن أن توفي بالحلول الصحيحة لمشكلات الحياة في مراحل تالية. فقام جمودها عائقاً في سبيل التطور. وهكذا كان قفل باب الاجتهاد، استبداداً، عائقاً دون تقدم المجتمعات الاسلامية، وليس قفل باب الاجتهاد من الإسلام في شيء بل هو يناقض منهجه.

فلما جاءت المرحلة التاريخية الحاسمة، واصطدمت دولة الخلافة الإسلامية بدول حررتها الليبرالية من قيود الكهانة الكنسية واستبداد أمراء الاقطاع انهزمت وتفككت. وبذلك فقدت الشعوب حريتها جملة وستبقى فاقدتها طويلاً لأنها كانت قد فقدت حرية البحث العلمي والفكري وتخلت عن المنهج الإسلامي في مواجهة مشكلات التطور الاجتماعي. المنهج المتميز أساساً بكشفه وتأكيده دور الانسان في تطوير الواقع وانفراده وحده بهذا الدور ومسئوليته عنه. ومرة أخرى تثبت الممارسة أن الانسان هو قائد حركة التطور الاجتماعي وإنه يوم أن يفقد حريته فتشل مقدرته لا يتطور واقعه تطوراً صاعداً حتى لو تغير.

هكذا نعرف أننا لم نفقد حريتنا يوم أن بعدنا عن تراثنا وإنما بعدنا عن تراثنا يوم أن فقدنا حريتنا. ويكون التحرر هو البداية. وأول قيد نكسره هو الخوف من أن نتأمل ونتعلم ونكتشف ونعمل ونغير. وما يعنينا اكتشافه، في هذا الحديث، هي قوانين التطور الاجتماعي التي لا بد من معرفتها حتى نعرف كيف نغير واقعنا العربي.

# جدل الانسان

## ١٦ - أزمة الفكر القومي وتفوقه:

إذا كانت المشكلة بالنسبة إلى النظريات التي تحدثنا عنها محصورة في قصور المنهج فإنها بالنسبة الى أكثر ما يكتب، ثم ينسب، الى الفكر

القومي العربي مشكلة غيبة المنهج إطلاقاً. إن القليل من الفكر القومي العربي الذي نعرف له منهجاً واضحاًهو ما طرحه الليبراليون العرب وذاك فكر عرفنا أزمته الخاصة وقصوره المتسق مع قصور منهجه عن الوفاء بنظرية للتقدم الاجتماعي في الوطن العربي (فقرة ٦). إنه رجعي فأزمته أزمة أصحابه وبالتالي لا يعنينا أن يتجاوز أزمته. إنما الذي يعنينا هو الفكر المسمى قومياً تقدمياً أو ما ينسب اليه وهو كثير. وأزمة المنهج فيه واضحة. ففيه يتحدث الكثيرون عن الأمة العربية وعن القومية العربية وعن الوحدة العربية وعما يجب أو لا يجب في الوطن العربي... أحاديث كالمواعظ أو المناجاة الذاتية. يعز معها الحوار، لاننا لا نستطيع أن نعرف مما يقولون كيف عرفوا ما يتحدثون فيه إلا أن يكون ترجمة لشعورهم بالانتماء القومي. والشعور بالانتماء القومي قد يكون ذا دلالة صحيحة على وجود أمة ينتمي اليها المتحدث ولكنه لا يصلح مصدراً لمعرفة منطلقات تطوير الواقع القومي وغايته وأسلوبه.

ولقد نلتقي في الفكر القومي بمن يرفض صراحة، ويدين، الالتزام بمنهج فيما يقول. وهذا لا يصدمنا لأنه دفاع عن أسلوب قائم في الممارسة على محاولة التقدم من خلال التجربة والخطأ. فهو قريب من الحملات الدعائية ولا يرقى - فيما نقدر - الى مرتبة الاجتهاد الفكري. إنما الذي يصدم حقاً فهو غيبة المنهج كما يجسّدها التلفيق بين المناهج في البناء الفكري الواحد. وقد أغرق مفكرو هذا الاتجاه الوطن العربي بكتب وكتابات كثيرة الصفحات، ضخمة الكلمات، عالية النبرات عن القومية والوحدة والاشتراكية، استغلوا فيها تتابع الصفحات في الكتب استغلالاً غير خفي. ففي فصل يحدثنا الكاتب عن القومية والوحدة حديثاً موروثاً من أساتذة الفكر الليبرالي. وفي فصل تال يحدثنا عن الاشتراكية حديثاً غريباً أو مناقضاً، الليبرالية كثيراً ما تقحم فيه إقحاماً التعبيرات المستعارة من التراث الماركسي بعد أن تسلب دلالتها الأصلية. وفيما بين الفصلين ينقطع المنطق،

انقطاعاً فجاً، فكأننا أمام كاتبين مختلفين يحدث كل منهما حديثا خاصاً في فصل خاص. وعبثاً نحاول أن نجد علاقة بين القومية والاشتراكية إلا في العنوان الذي يجمع عادة بين الكلمتين. هذا الاسلوب في التلفيق لعلاج غيبة المنهج هو السمة السائدة في اكثر ما هو مطروح من الفكر القومي المسمى تقدمياً. وهو افراز مرحلة تاريخية وجد فيها الذين تعلموا القومية بمفهومها الليبرالي انهم محمولون بحكم ضرورة التنمية الاقتصادية على أن يكونوا اشتراكيين أو من دعاة الاشتراكية وهم يمثلون التيار السائد في الحركة القومية العربية الذي تحدثنا عنه من قبل (فقرة ٦).

غير أن أزمة المنهج في الفكر القومي غير مقصورة على محاولات الجمع بين القومية الليبرالية والاشتراكية بل نجدها، ربما أكثر وضوحاً، في قول مطروح ومتردد في الأدب القومي العربي، في كل الأدب القومي العربي تقريباً، كما لو كان بدهياً وهو ليس من البداهة في شيء. ذلك هو القول بأننا ما دمنا أمة عربية واحدة «فيجب» أن تكون لنا دولة سياسية واحدة. إن الفكر القومي العربي مليء الى حد التخمة بدراسات متفوقة تبرر القول بأننا أمة عربية واحدة. أما لماذا «يجب» ما بعد هذا فلا جواب. أو أن ثمة إجابات خاطئة كالقول الذي لا تخفي منابعه الليبرالية بأن الوحدة هي غاية الاتجاه «الطبيعي» للأمم. أو أن ثمة إجابات صحيحة وإن كانت هي ذاتها مبررة بغير القومية. مثل تلك الاجابات المبررة «بالمنفعة» التي يريد كل متحدث أن يتخذ الوحدة إليها سبيلاً فيتخذها حجة لوجوب الوحدة. فيجب أن تقوم الوحدة العربية لأنها نافعة - مثلاً - في التغلب على أزمة الزيادة المفرطة في كثافة السكان في دولة عربية أو النقص المفرط في كثافة السكان في دولة عربية اخرى أو لتكون لنا دولة كبرى هي وحدها التي تنفع في عصر الدول الكبرى.

أو لنستطيع إعداد جيش كبير وقوي هو وحده الذي ينفعنا في

صراعنا ضد الامبريالية والصهيونية. أو لأنه بالوحدة نوفر الامكانيات المادية والبشرية اللازمة لبناء الاشتراكية رخاء وحرية... الخ.

وقد قلنا، ونعيد، أن هذه إجابات صحيحة.

إنما المسألة هي كيف عرفنا أنها صحيحة؟.. إن كنا قد عرفناه عن طريق البحث العلمي في تلك الظاهرة الاجتماعية التي تسمى أمة والقوانين التي تضبط حركة تطورها حتما، فعرفنا منها أن المستقبل التقدمي لا يتحقق للأمة إلا في ظل دولتها القومية، فإننا نلتزم «الوحدة العربية» غاية حتى في الحالات أو الأوقات التي لا نلمس فيها منفعتها الجزئية أو المرحلية، وحتى لو اقتضى تحقيقها تضحيات نقدمها مرحليا أو يقدمها بعضنا، يقينا علميا منا بأن ذلك هو ثمن التقدم المطرد للجميع ولو في المدى الطويل. أما إذا كنا قد عرفنا انها إجابات صحيحة قياسا على الحاجة الملموسة الى «المنفعة» ذاتها فذلك خطأ خطر لمنفعة ضابط ذاتي للحركة. ولو قبلناه ضابطا لما يجب وما لا يجب لكان حجة علينا كما قد يكون حجة لنا. إذن لقبلنا مبررات العدوان منا، أو علينا، كلما بدا لنا، أو لغيرنا، أن العدوان نافع إذن لقبلنا أن نختلف ونفترق في كل حالة على حدة، ومن وقت إلى آخر، حول ما هو نافع وما لا ينفع تبعا لتقدير كل منا. إذن لاحترمنا السلبيين الذين يؤثرون العافية على مخاطر النضال من أجل الوحدة والعافية نافعة. إذن لأعجبنا فاقتدينا الاقليميين الذين يحققون في التجزئة ما ينفعهم. إذن لقدرنا حكمة الانهزاميين والمستسلمين والمرتدين الذين لا يجدون نفعاً في الوحدة أو الذين قد يجدون أن الوحدة لم تعد نافعة. إذن لكان علينا، أمانة منا مع أنفسنا أن نكف عن تحريض الناس على الاستشهاد في سبيل الوحدة لأن الموت عدم فهو لا ينفع صاحبه شيئا... الخ.

ثم إنه إذا كانت الوحدة العربية تبرر المنفعة فان المنفعة لا تبرر

الوحدة العربية. إذ لو كانت المنفعة كما نعرفها من حاجتنا الملموسة هي ضابط معرفتنا ما يجب وما لا يجب لكان واجبا علينا أن نقبل الوحدة في الحدود التي نتغلب بها على أزمة السكان لا أكثر. أو إلى الحدود التي تكفي لقيام دولة كبرى لا أبعد. أو بالقدر اللازم لبناء جيش كبير وقوي ولا نزيد. أو أن نسوي بين الوحدة العربية وبين وحدات جزئية داخل الوطن العربي بين كل مجموعة من الدول ترى أن في وحدتها نفعا لها، أو أن وحدتها أكثر نفعا لها من الوحدة العربية الشاملة. أو أن نبارك وحدة العراق وإيران، أو سورية وتركية، أو السودان وأثيوبيا، كما نبارك وحدة العراق وسورية والسودان في دولة الوحدة العربية. أو أن تكون الوحدة الأفريقية بديلا مقبولا عن الوحدة العربية... الخ. وأخطر من هذا كله أن نراقب حسابات الوحدة سنويا، أو دوريا، لنتأكد من أن «الأرباح» ثابتة أو مطردة. فإن انقضت المنفعة التي كنا من أجلها طلاب وحدة نرتد عن الوحدة ونقبل الانفصال.

فإذا لاحظنا أن في الوحدة العربية منافع جمة للشعب العربي، وأن طرح أمثلة منها فيما يكتب عن الوحدة لازم ليختبر الناس في حاجاتهم الملموسة كيف يمكن أن تحل الوحدة مشكلات الناس، وأنه لا مفر لكاتب أو متحدث عن الوحدة من أن يختار من تلك الأمثلة ما يناسب الظروف الجزئية أو المرحلية التي يدور فيها الحديث، إذا لاحظنا كل هذا أدركنا مدى خطورة غيبة المنهج في الفكر القومي المسمى تقدميا. ذلك لأنه بغيبة المنهج يغيب المبرر العقائدي للوحدة ومنافعها، ما نعرفه ونلمسه منها، وما لا نعرفه ولا نلمسه فتبقى الوحدة معلقة على ما نعرفه أو نلمسه من المنافع وحدها فإن حدث ان كانت معرفتنا المنفعة غير صحيحة، أو أشبعت حاجتنا فانقضت المنفعة، سقطت الوحدة... ربما إلى أن نحتاج إليها مرة أخرى. وكأن الوحدة لباس نستبدل به لباساً غيره من فصل إلى فصل. ونحن لا نخطىء كثيرا إذا قلنا إن الجانب الأكبر من الكتابات العربية عن

الوحدة لا يزيد كثيراً عن أن يكون سرداً مبوبا لمنافع الوحدة كما يقدرها كاتبوه. وهذا جهد جدير بالتقدير. لولا انهم يستغنون فيه بالاجابة على السؤال السطحي: ما هي منافع الوحدة؟.. عن الاجابة على السؤال الأعمق: لماذا تكون للوحدة كل هذه المنافع؟.. ثم ينتهون: إلى القول: ما دمنا أمة عربية واحدة «فيجب» أن تكون لنا دولة سياسية واحدة.

أياً ما كان الأمر فإن ذاك الوجوب «المفترض» استجابة لمبررات نفعية كثيراً ما يبدو كما لو كان «مفروضاً» بفعل دوافع استغلالية، فيصد الناس عنه. وربما الوحدة ذاتها، لأن أحداً لا يقبل الاكراه في الرأي ولو كان الرأي نافعاً، كما لا يقبل التقدميون الاستغلال ولو تستر بالوحدة. وهو - لا شك - ينطوي على قفزة فكرية تخلفت عنها - في اغلب الدراسات - ثغرة فاصلة بين الماضي والمستقبل. بين الامة والوحدة. لم يكن صعباً على «الفطنين» المتربصين ان ينفذوا منها لكشف الخلل الداخلي في البناء الفكري لكثير من الدراسات المنسوبة إلى الفكر القومي التقدمي. إذ عندما يفتقد البناء الفكري منهجه ويتقدم إلى الناس بواجهة مزوقة بالمنافع الحالية، لن يكون صعباً على من يريد أن يكشف عدم اللزوم المنطقي بين المنافع المطروحة والمبررات الفكرية المقدمة لها. ثم يقدم عن المنافع بديلاً يبدو أكثر منفعة، أو يعدد ما يصاحب المنافع من أضرار تحيق بالنفعيين. تمهيداً للتشكيك في جدوى الوحدة العربية أو لزومها احتجاجاً بضعف الحجة فيما قدمت اقلام بعض دعاة الوحدة والمدافعين عنها بدون منهج.

غير ان هذا ليس اخطر ما تمثله أزمة المنهج في الفكر القومي التقدمي إذ أن القوى المعادية للوحدة العربية لن تعجز - على أي حال - عن اختلاق حجج مضادة للفكر القومي التقدمي حتى لو كان بالغاً غاية الاحكام. كما أن القصور أو الخطأ في الاجتهادات الفكرية ليس غريباً ويتحمل كل مجتهد مسؤولية اجتهاده. إنما الخطر

الحقيقي يتمثل فيما يسببه القصور في الفكر القومي من اضطراب داخل الحركة القومية ذاتها. حيث تؤدي غيبة المنهج في الفكر القومي التقدمي إلى عجزه عن توحيد القوى العريضة التي تتبناه وترفع شعاراته وتتحرك على هديه. فنرى الناس، أغلب الناس إن لم نقل كل الناس تقريباً، متفقين على أن غايتهم «الحرية والوحدة والاشتراكية» أو أياً ما كان ترتيب الكلمات ما دامت تعني معاً إقامة دولة الوحدة الاشتراكية والديموقراطية في الوطن العربي. فإذا ما تحاوروا مع غيرهم، أو فيما بينهم، نرى الكلمات الواحدة وقد أصبحت ذات دلالات مختلفة. فلا يتفقون على مفهوم الحرية ولا على الطريق إليها. ولا يتفقون على الطريق إلى الوحدة ولا على بنائها الدستوري. ولا يتفقون على مضمون موحد للاشتراكية ولا على كيفية بنائها في الوطن العربي. ولا يعنون - حتى مجرد عناية - بالاتفاق على فهم واحد لتلك المشكلة بالغة الخطر والخطورة ونعني بها مشكلة الديموقراطية. ثم، وهذا أخطر ما في الأمر، لا يتفقون على العلاقة بين الحرية والوحدة والاشتراكية، لا على المستوى الفكري ولا على المستوى التطبيقي. كل هذا وهم يتحركون في اتجاه «الحرية والوحدة والاشتراكية» كما يفهمها كل فريق منهم. فإذا بهم عاجزون عن أن يلتقوا في قوة مناضلة واحدة، أو حتى على أن يجنبوا قواهم الصدام والصراع فيما بينهم. لان غيبة المنهج في الفكر القومي التقدمي الذي يرفعون - جميعاً - شعاراته تحول دون أن يلتقوا على «نظرية» قومية تقدمية واحدة يحتكمون اليه فلا يختلفون فلا يبقى إلا أن يحتكم كل فريق إلى «نظريته» الخاصة ويحاكم بها رفاقه. فنرى القوميين التقدميين في الوطن العربي فرقاً موحدة الغايات، موحدة الشعارات، ممزقة الصفوف.

وهكذا نرى أن الوحدة الفكرية بين القوميين التقدمين متوقفة على حل مشكلة المنهج في الفكر القومي التقدمي، وانه - في هذا - ما يزال في حاجة الى مزيد من التأصيل الذي يدخل به

الوجود القومي إطار « نظرية » الحركة ويلتقي فيها بالمستقبل فيتصلان. أي اننا في حاجة الى معرفة كيف يكون الوجود القومي الذي هو محصلة تاريخ ماض ضابطاً لحركة تصنع المستقبل. كيف يكون الانتماء القومي السلبي التزاماً حركياً ايجابياً. ونحن لا نعرف هذا إلا اذا عرفنا القوانين التي تضبط حركة المجتمعات من الماضي الى المستقبل. وهي معرفة مفتقدة في أكثر الاجتهادات التي تنسب الى الفكر القومي التقدمي.

ومع هذا، أو بالرغم من هذا، فإن الفكر القومي التقدمي أكثر تفوقاً في صحته من أي فكر آخر مطروح في الوطن العربي. إن غيبة المنهج فيه حالت دون الوحدة العقائدية بين القوميين التقدميين وبالتالي حالت دون أن يتحولوا به الى قوة واحدة منظمة قومية تقدمية معاً. وتلك سلبية نعرفها ونعترف بها. ولكنه في هذا لا يفتقد ما يملكه غيره من أي فكر يزعم التقدمية في الوطن العربي. الفكر الليبرالي قائم على منهج يبرر الوحدة ولا يبرر الاشتراكية (فقرة ٦) فهو رجعي. الفكر الماركسي قائم على منهج يبرر الاشتراكية ولا يبرر الوحدة (فقرة ١١) فهو إقليمي. وهكذا يصوغ القوميون وغير القوميين أفكارهم عن « الوحدة الاشتراكية ». من وتبعا. لحصيلة التجربة والخطأ في ساحة الممارسة وفي هذا يستوون. ثم يتفوق الفكر القومي في التزامه القومي اطاراً ووعاء للنضال الاشتراكي. وهو بهذا يلتقي التقاء صحيحاً بالواقع العربي. وتستجيب له معطيات هذا الواقع على وجه لا تجده الأفكار الأخرى. وتحقق الحركة القومية. بالرغم من هزائمها، انتصارات لا تستطيع تحقيقها حركة أخرى. وتحظى بانتماء أعرض الجماهير التي تبدو محصنة ضد الفكر اللاقومي بالرغم مما تعرفه وتعترف به من أن فكرها القومي التقدمي غير قادر على أن تتحول به الى قوة قومية تقدمية واحدة.

أكثر من هذا تفوقا - فيما نرى - هو انفتاح الفكر القومي التقدمي في الوطن العربي على التراث الفكري الانساني وتحرره من

الجمود ومحاولته الدائبة تصحيح مضامينه وإنمائها. ما يزال بعض الماركسيين في الوطن العربي لا يحتجون إلا بما قاله ماركس في علم الإجتماع وإلا بما قاله أنجلز في علم الطبيعة منذ مائة سنة. وما يزال غيرهم لا يحتجون إلا بما قاله الفقهاء منذ عشرة قرون. وكأن شيئاً لم يحدث في علم الاجتماع أو علم الطبيعة منذ ماركس وأنجلز. وكأن المعرفة الانسانية لم تتقدم خطوة منذ أن توقف اجتهاد الفقهاء أو أوقف. وتلك قيود ثقيلة تضع المستقبل تحت رحمة الماضي. هذا بينما الفكر القومي التقدمي في الوطن العربي يواكب حركة الحياة الانسانية خطوة خطوة وجيلاً جيلاً. ويعب من منابع التقدم العلمي عباً. يحمله الآن وينميه جيل اشتراكي تجاوز اساتذته من جيل الليبراليين ولّما يمنح بعد كل ما هو قادر عليه من عطاء. وتقتحمه بجرأة خلاقة عقول شابة تنتمي الى عصر الذرة لا تجد في مضامينه ولا في تقاليده ما يحول بينها وبين التصدي لمسؤولية الابداع الفكري. بل ترى في انطلاقته النامية ملامح المستقبل الذي هي صاحبته.

وهذا فضل كبير.

ثم هذي ملحوظة تستحق الانتباه.

فيها نرى الفكر القومي التقدمي يبدأ بداية متفوقة في صحتها. وفيها نرى الأمة العربية تصوغ أفكار أبنائها بدون أن يدري كثير منهم. إن الدارس المتابع للفكر القومي وتطوره، كما لا شك يصدم بغيبة المنهج الذي يصل بين المقدمات والنتائج، لا بد ان يعجب بصحة أغلب المقدمات وصحة أغلب النتائج بالرغم من انقطاع الصلة المنطقية بينها. وكأن مصدر الصحة في القول يقع خارج نطاق ما يقال. والحق انه كذلك. فبقدر ما درسنا وتابعنا نعتقد أن مرجع الصحة في الفكر القومي التقدمي المطروح في الوطن العربي الى ان كل الاجتهادات تخفي وراءها تسليما صامتا ومفترضا بأن الانسان هو الذي يصنع مستقبله لأنه هو العامل الأساسي في التطور. ويفصح

بعض المجتهدين فيسمونه « المنطلق الانساني ». وهذا - فيما نعتقد أيضاً - هو العنصر المشترك المميز لكل الدراسات التي تكون بمجموعها مصادر الفكر القومي التقدمي. إنها دراسات منطلقة من « نظرة » واحدة مشتركة بين كل الدارسين، بصرف النظر عن تفاوتهم في مدى المقدرة على تأصيلها أو مدى التوفيق في تطبيقها، تلك هي « النظرة » الى الانسان باعتباره العمل الأساسي في التطور. فإذا لاحظنا أن كل النظريات التي بدأت بإنكار هذه الحقيقة قد تجمدت، أو انتهت بعد معاناة الفشل الى قبولها، لأدركنا كيف بدأ الفكر القومي التقدمي في الوطن العربي بداية متفوقة الصحة. فهو يبدأ مسلماً بما لم يسلم به الآخرون إلا في النهاية. فكيف يحدث هذا ويطرد حدوثه في كل ما كتب في الفكر القومي التقدمي بالرغم من اختلاف الكاتبين اختلافاً قد يصل إلى حد التناقض فيما يتجاوز « النظرةالانسانية » الى الواقع وحركة تطوره.

لسنا نعرف تفسيراً له إلا أنهم ينتمون الى أمة بدأت ونمت واكتملت تكوينا واكتسبت تراثها الحضاري خلال معاناة تاريخية طويلة كان منهجها منذ البداية « متميزا أساسا بكشفه وتأكيده دور الانسان في تطوير الواقع وانفراده وحده بهذا الدور ومسؤوليته عنه... (وانه) خلال قرون طويلة من الممارسة استقر المنهج في وعي الناس فأصبح قيمة تضبط مواقفهم.. » (فقرة ١٢) وفي رأينا أن « الانسانية » كقيمة حضارية كسبتها الأمة العربية خلال مراحل تكوينها القومي هي التي تعبر عن ذاتها فيما يكتبه القوميون التقدميون فيعالجون مشكلات واقعهم انطلاقا من « افتراض » مسلم به هو أن الانسان هو العامل الأساسي في حركة التطور. وهي التي تفسر تلك الاستجابة التي يلقاها الفكر القومي التقدمي لدى أعرض الجماهير العربية التي تشكل العنصر البشري من الأمة العربية. استجابة الفطرة التي صاغها التراث الحضاري لأمتهم. استجابة الذي يلتقي بذات أفكاره. وهي هي التي تصدهم عما يناقضها صداً يسبق

البحث العلمي ولا يتوقف عليه، وإن كان البحث العلمي إن تصدى له برره. وهكذا تصوغ الأمة العربية بتراثها الحضاري أفكار أبنائها حتى من لا يفطن منهم الى حضورها في ذاته. ومنه نعرف لماذا تزاحم «النظرةالإنسانية» المنهج المادي فيما يطرحه بعض الماركسيين من العرب مزاحمة وصلت الى حد محاولة «تعريب» الماركسية. إنها محاولة لإنهاء الصراع في ذواتهم بين ما يتمثل فيهم من تراث وبين ما تعلموه في بعض الكتب.

هذا شأن الفكر القومي التقدمي إجمالاً كما نراه من خلال صلته بمشكلة المنهج. وليس من شأن هذا أن ينكر قيمة بعض الدراسات الطليعية في الفكر القومي التقدمي التي قامت على أسس منهجية واضحة وإن كانت قاصرة. ومؤدى كل هذا، وخلاصته، أن كل الفكر القومي التقدمي الذي يبدأ من الوجود القومي وينتهي إلى الوحدة الاشتراكية قائم على «نظرة إنسانية» واحدة هي أن الانسان هو العامل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي. وليس «المادة» وهو ما ينفي انها نظرة مادية. وليس «الفكر» وهو ما ينفي انها نظرة «مثالية». انها نظرة «انسانية». هذه النظرة المميزة للفكر القومي التقدمي في الوطن العربي هي الممهد لاستجابة الناس له في الواقع العربي، وهي التي تقربه من الحلول الصحيحة لمشكلات الشعب العربي. وأما مرجع ما فيه من قصور عن تحويله الناس إلى قوة جماهيرية واحدة فهو انه لم يستطع أن يكتشف من النظرة الانسانية الصحيحة إلى الواقع المنهج الصحيح لتغيير الواقع.

## ١٧ - المنهج الانساني:

عرفنا من حصيلة الممارسة على هدي مناهج عدة أن تحرر الانسان شرط أولي لإمكان تغيير الواقع الاجتماعي إلا أن التطور الاجتماعي لا يحدث تلقائياً نتيجة ممارسة الحرية الفردية (عرفناه من الممارسة الليبرالية). وأن انتظار أن تتغير المجتمعات ليدخل الانسان في سياق

حركتها التاريخية لا يؤدي إلى تطويرها بل على الناس إن أرادوا التقدم الاجتماعي أن يتصدوا إيجابياً لحركة مجتمعاتهم ليقطعوا مسيرتها التلقائية ويطوروها إلى ما يريدون حتى تتطور (عرفناه من الممارسة الماركسية). وأن الناس قادرون على تطوير مجتمعاتهم ولو كانت متخلفة، وبرغم كل العقبات المادية التي تقف في طريقهم، وعندما يفقدون هذا الدور القائد لحركة التطور الاجتماعي تركد المجتمعات وتتخلف (عرفناه من الممارسة في ظل الاسلام). وأن الانطلاق من الانسان باعتباره العامل الأساسي في التطور الاجتماعي هو التقاء صحيح بالواقع الاجتماعي تستجيب له معطياته وأعرض جماهيره إلا أنه يبقى قاصراً عن تحقيق الوحدة الحركية بين الجماهير العريضة ما لم يتحول إلى منهج إنساني (عرفناه من الممارسة القومية).

وهكذا يمكن أن نقول أن كل المناهج والنظريات والأفكار والمواقف أكانت صحيحة أو غير صحيحة، أي صدقت توقعاتها في الممارسة أو لم تصدق، بقدر ما اقتربت أو ابتعدت عن هذه الحقيقة الموضوعية: «في نطاق التأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر يكون الانسان هو العامل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي، دائماً، وفي كل الظروف».

غير أننا، بهذا وحده، لا نكون قد حللنا مشكلة المنهج. إنما نكون قد قطعنا المسالك الفكرية الهاربة من البحث عن حل لمشكلة المنهج في الانسان نفسه. ووصلنا إلى مواجهة المشكلة كما هي بدون تزييف. لنستطيع أن نقول أنه إذا كانت مشكلة المنهج هي: «ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية» فإن حلها متوقف على ما إذا كان الانسان نفسه خاضعاً في حركته، أو غير خاضع، لقوانين حتمية. إن كان خاضعاً فحل المشكلة هو أن نكتشف تلك القوانين لنعرف منها كيف يكون خاضعاً لها وحراً في الوقت ذاته. أما إن كانت حركة الانسان غير خاضعة لقوانين حتمية فلا يوجد منهج لتغيير الواقع الاجتماعي

وبالتالي لا توجد مشكلة. وتكون كل محاولة لتطوير الواقع الاجتماعي نحو غاية معينة من قبل، عن غير طريق التجربة والخطأ، محاولة عابثة أو غير علمية على الأقل. لأن انعدام المعرفة بقوانين الحركة، أو انعدام قوانين الحركة، يحول دون المقدرة على توقع المستقبل التلقائي فيحول بالتالي دون المقدرة على صنع المستقبل الذي نريد (فقرة ٢).

والانطلاق من الانسان « كموضوع » للبحث العلمي من أجل حل مشكلة المنهج أو محاولة حلها لا يعني اعداد قائمة بملكاته نختار مفرداتها على ضوء مقولات فكرية اخترناها من قبل ونريد أن نصل بينها وبين الانسان. فنقول - مثلا - « ان له يدين رائعتي التكوين » كما قال بليخانوف ليصل الانسان وصلاً تعسفياً بما كان يؤمن به - ابتداء - من ان ادوات الانتاج هي المحرك الأول للتطور الاجتماعي. أو نقول انه كائن حي. عاقل. اجتماعي. منتج. مريد. عاطفي... الى آخر تلك الأوصاف التي قد تكون صحيحة وان كان يمكن ان تضاف اليها قائمة اخرى بأوصاف صحيحة أيضاً لعل من أهمها تمييزاً للانسان أنه: ناطق. لنرتب على كل ملكة من ملكاته ما نشاء من نتائج فنقول - مثلاً - انه ناطق. فله لغة. تجمع بينه وبين غيره. فتكون مميزاً للأمة... فالانسان - اذن - قومي. ثم نجمع بين كل ما اخترناه من نتائج رتبناها على ملكات اخترناها لنقول في النهاية: ما دامت مقولاتنا الفكرية متصلة بملكات الانسان فانها حصيلة « منهج انساني » في معرفة منطق التطور الاجتماعي. كل هذا افتعال. لأن كل هذا أو بعضه قد يصلح أن يكون موضوعاً لعلم دراسة الانسان (الانثروبولوجيا) ولكن علم دراسة مناهج حركة الأشياء والظواهر والمجتمعات شيء آخر. انه يأخذ الأشياء والظواهر والانسان نفسه مواضيع للبحث عن القوانين التي تضبط حركتها. وما يهمه من الانسان وهو يبحث عن قوانين حركته الاجتماعية هو اكتشاف « كيف » يستعمل الانسان ملكاته من أول يديه الرائعتين الى آخر لغته الجميلة، وليس اكتشاف كم من أمور يستطيع الانسان

ان يفعلها استعمالاً لملكاته المتعددة. ذلك لأن غاية البحث العلمي في الانسان لحل مشكلة المنهج ان يجيب على السؤال: كيف يمارس الانسان دوره القائد لحركة التطور الاجتماعي.

والبحث العلمي لمعرفة الاجابة على هذا السؤال بحث ممكن وسهل. ذلك لأن البحث العلمي يبدأ بملاحظة حركة « الفرد » فان ثبت اطراد حركته على قاعدة واحدة أصبحت القاعدة قانوناً عاماً يحكم حركته وحركة النوع الذي ينتمي اليه. وعندما يكون الانسان هو موضوع البحث العلمي يكون البحث ميسوراً لكل من يريد ويقدر بغير حاجة إلى (وبعيداً عن أي حاجة إلى) إسناد ميتافيزيقي أو تأمل مثالي فها هو الإنسان في كل منا وفي أي آخر، ظاهرة نوعية محددة ومتكررة، قابلة دائماً للملاحظة العلمية لاكتشاف ما قد يكون من قوانين تضبط حركتها وقابلة دائماً لاختبار تلك القوانين فيها مرة أخرى، وما نشاء مرات، لمعرفة مدى صحة ما اكتشفناه. فان اكتشفنا القوانين التي تضبط حركة الانسان حتما يسهل علينا بعد هذا أن نعرف ضوابط حركة التطور الاجتماعي ذلك لأن الانسان هو « المفرد » المشترك في كل الظواهر الاجتماعية في كل مكان وفي كل زمان. فاذا اكتشفنا ان له قانوناً يضبط حركته حتما بمعنى انه يتطور طبقاً له ولا يتطور إلا طبقاً له، نرد هذا المفرد المشترك الى ما يؤثر فيه ويتأثر به. أي الى ظروفه (مجتمعه) وبهذا نرجع الى الظاهرة لاجتماعية ذاتها فان أضيف اليها حدها الزماني أصبحت ظاهرة تاريخية. غير أن الظاهرة وتاريخها وحركتها إلى المستقبل تكون غير مفهومة إلا على ضوء القانون الذي اكتشفناه. إذ عن طريق معرفة ما أثر في فعاليته أو تأثر بها. في واقع معين في زمان معين، يمكن فهم الواقع وكيفية تغييره عن طريق التحكم في العوامل المؤثرة والمتأثرة بقانون حركة الانسان.

حل مشكلة المنهج - اذن - يقتضي دراسة خاصة في الانسان كظاهرة نوعية متفردة بأنها « وحدة من الذكاء والمادة » لاكتشاف

قوانين حركته التي تضبط علاقته بغيره من الناس وبالطبيعة وبالوجود الشامل الذي يحتوية هو وغيره والطبيعة معاً. وقد تكفلت نظرية « جدل الانسان » بهذه الاضافة على الوجه المطروح باستفاضة في كتاب الأسس الأول والثاني. ومن هنا يعتبر « جدل الانسان » هو المنهج الذي يفسر النتائج الصحيحة لكل الدراسات والمواقف التي تنطلق من التسليم بأن الانسان هو العامل الأساسي في التطور إذ أن « جدل الانسان » هو النظرية التي أوضحت « كيف » يكون الانسان هو العامل الاساسي في التطور. كيف يمارس الانسان دوره القائد لحركة التطور الاجتماعي.

## ١٨ - ما هو جدل الانسان؟

لقد كان كتاب « الأسس » كله مخصصاً لطرح « جدل الانسان » كمنهج واختبار صحته في عديد من القضايا: الحرية والديمقراطية، حركة التاريخ، الاشتراكية، الأمة، القومية، الوحدة، التنظيم، الاخلاق... الخ. وكان من بين وسائل اختباره الاختكام اليه ثم الى « المادية الجدلية » في فهم بعض تلك القضايا لنعرف ايهما يصدق مع حصيلة الممارسة. ولسنا نستطيع أن نعيد هنا ما هو مطروح هناك. انما نقدم منهج « جدل الانسان » لنعرف كيف نستخدمه حتى نستخدمه بعد ان نعرف في صياغة « نظرية » تغيير الواقع العربي. وفيما يلي نقدمه على الوجه الذي يسهل الرجوع اليه فيما بعد.

« جدل الانسان » منهج لتغيير الواقع. فلا هو مقولة فلسفية فيما وراء الواقع ولا هو « نظرية » تحدد منطلق تغيير الواقع وغايته واسلوبه. انما هو مجموعة من القواعد والقوانين الموجودة في الواقع الموضوعي. إذ نعرفها فنلتزمها نستطيع أن نغير الواقع. وليس « جدل الانسان » ابداعا غير مسبوق بل هو المنهج الجدلي بعد أن صححته التجربة. ولكنه ليس تكرارا لما سبقه لانه يختلف عنه فيما صححه. وعلى هذا فإن منهج « جدل الانسان » يتضمن (١) أصلاً

مسبوقاً (٢) وإضافة من عنده (٣) تصحح قانون الجدل (٤) وتحل مشكلة المنهج (٥) وتنتهي الى صيغة جديدة للمنهج الجدلي.

## أولاً: الأصل:

١ - يقوم «جدل الانسان» على ذات القاعدة التي قامت عليها مناهج كثيرة في التطور، ونعني بها: إن كل الأشياء والظواهر منضبطة حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها. ويذهب «جدل الانسان»، مع بعض تلك المناهج وخلافا لبعضها الآخر. إلى أن الانسان نفسه لا تفلت حركته من هذا الانضباط الشامل حركة كل الأشياء والظواهر.

ومنه نتعلم:

إنه ما دام «انضباط الأشياء والظواهر في حركتها من الماضي الى المستقبل بقوانين أو نواميس حتمية شرطاً أولياً لإمكان تغيير الواقع» (فقرة ٢) فإن تغيير واقعنا مهما تكن صعوبته هو أمر ممكن وبهذا تسقط مبررات اليأس والسلبية ولا يبقى إلا أن نعرف كيف نحقق هذا «الممكن». ويرشدنا «جدل الانسان» الى الخطوة الأولى: معرفة الواقع الذي نريد أن نغيره، كما هو، معرفة صحيحة عن طريق البحث العلمي فيه لاكتشاف القوانين التي تضبط حركته. وشروط فعاليتها، وكيفية التحكم في تلك الشروط لنعرف كيف نحقق الممكن الذي نريد. بهذا يفرض علينا «جدل الانسان» أن نتحرر من المثالية التي تخضع حركتنا لتصورات فكرية مجردة غير قابلة للتحقيق ثم أن نبحث وندرس ونتعلم حتى نعرف واقعنا وكيف نغيره. وينذرنا «جدل الانسان» منذ البداية بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تغيير الواقع لتحقيق أحلام غير قابلة للتحقق لأنها لا تتفق مع حتمية القوانين التي تضبط حركة الواقع الذي تريد أن تغيره. أو أية حركة تستهدف من تغيير الواقع ما هو ممكن ولكنها تفتقر الى «العلم» بما تريد أن تغيره. تلك مثالية والمثالية فاشلة.

٢ - ويتضمن «جدل الانسان» ويأخذ عما سبقه ما عرفناه عند الحديث عن الجدلية (فقرة ٩) من أن كل الأشياء والظواهر (١) يؤثر بعضها في بعض (٢) خلال حركتها التي لا تتوقف (٣) فتلحقها تغيرات مستمرة. ويتفق مع بعض المناهج السابقة في أن تلك قوانين كلية ثلاثة تضبط حركة كل الأشياء والظواهر بما فيها الانسان نفسه ومنه نتعلم:

أن ندرس ونتابع ونستوعب ونستفيد من الشروح الجديدة التي قدمها، ويقدمها، الفكر الانساني لهذه القوانين الثلاثة فنعرف - أولاً - أننا عندما نحاول اكتشاف واقعنا لنغيره لا يكفي أن نعرفه كما هو وحده ومعزولاً عن غيره. بل لا بد لنا من أن نكتشف معه ما يتأثر به وما يؤثر فيه من خارجه. ثم عندما نحاول تغييره أن ندخل في حسابات التخطيط لتغييره، وفي تقدير القوى اللازمة لهذا التغيير، وفي وسائل التغيير ذاتها، ذلك التأثير المتبادل بين واقعنا وغيره فنعد مقدماً ونستعد لما تولده حركة التغيير - حتماً - من أفعال تؤثر في غير واقعنا ومن ردود أفعال تؤثر في واقعنا. ونحن لا نستطيع أن نقدر هذا التأثير المتبادل تقديراً صحيحا إذا اكتفينا بما نعرفه في زمان معين ولو كان صحيحاً. ذلك لإننا يجب أن نعرف - ثانياً - ان واقعنا وغيره في حركة دائمة فلا نقيم خطط تغيير واقعنا كما لو كان ثابتاً. إن الانتباه إلى حتمية قانون الحركة يحتاج منا إلى تدريب شاق. لأننا أنفسنا نتحرك مع الواقع فيصعب على كثير منا أن يدرك الحركة ذاتها فيتصور أن الواقع حاضر. إنه حاضر معنا وبالنسبة إلينا لأننا نصاحبه في حركته. ولكنه ونحن معه في حركة دائمة من الماضي إلى المستقبل. إننا نتغلب على هذه الصعوبة إذا اعتدنا أن نضيف إلى قائمة الاسئلة التي نطرحها لنعرف من إجابتها ما هو الواقع وكيف نغيره، السؤال: متى؟... فنحدد الواقع وخطة تغييره في الزمان. ثم السؤال : أين؟... فنحدد الواقع وخطة تغييره في المكان. وندرب أنفسنا على ألا نفهم شيئاً أو أحداً، أو نقيمه، أو

نريده، أو نريد له، إلا في حديه من المكان والزمان معاً وخلال حركته المستمرة بين هذين الحدين. فنفهمه في حالة صيرورة ما بين أعمق ماض نذكره إلى أقصى مستقبل نتصوره. عندئذ نفهمه فهماً صحيحاً ونكتسب ملكة الفهم الصحيح للواقع في حركته التي لا تتوقف. وسيسهل علينا أن نستفيد من قانون الحركة الحتمي إذا عرفنا - ثالثاً - أن التأثير المتبادل بين واقعنا وغيره خلال الحركة المستمرة يصيب كلا منهما بتغييرات مستمرة. قد تكون تلك التغيرات طفيفة أو خفية فلا ندركها، وقد تكون عنيفة أو مفاجئة فندركها، لا يهم. المهم أن ننتبه إلى أن الواقع قد تغير - حتماً - في ماضيه ويتغير - حتماً - في مستقبله، خلال حركته المستمرة من الماضي إلى المستقبل وبحكم قانون التأثير المتبادل الحتمي. فلا نقيم خطط تغيير الواقع إلا بعد أن نعرف من حركته في الماضي (تاريخه) كيف تغير حتى أصبح كما نعرفه. ونعد مقدماً للتغيرات التي ستلحقه حتماً في مستقبله ونحن نخطط لتطويره إلى المستقبل الذي نريد. وعندما ندرك أن هذه التغيرات تتم خلال الحركة المستمرة ونربط بين فعالية القوانين (الحركة والتغير) وتأثيرهما المتبادل، نتعلم كيف أن التاريخ ليس ركاماً من الاحداث نعرفها لنرضي فضولنا بل خبرة متراكمة نتعلمها لنبني مستقبلنا، وأن خططنا الشاملة للمكان ليست مجرد تحديد لمواقع نضالنا بل مواجهة لمعطيات عينية لا تمكن مواجهتها بنجاح بعيداً عن مكانها، وان خططنا الممتدة في الزمان ليست مجرد تقسيم لجهودنا على مراحل أو توزيعاً للجهود على الأجيال المتعاقبة بل اختياراً واعياً وواقعياً وعلمياً معاً للاهداف والقوى والاساليب المرحلية المتغايرة تبعاً لتغير الواقع الذي تواجهه في زمانه. وهكذا ينذرنا «جدل الانسان» بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تغيير الواقع جاهلة الرابطة الشاملة لواقعنا وغيره والتي تحتم أن يكون واقعنا مؤثراً في غيره متأثر به، أو متجاهلة حركة الواقع التي لا تتوقف فتفصل تاريخ الواقع عن مصيره، أو متجمدة عند

ذات الأهداف والقوى والأساليب التي كانت مناسبة لمرحلة فتجاوزها الواقع المتغير أبداً فلم تعد مناسبة.

٣ - في نطاق هذه القوانين الكلية الثلاثة (التأثير المتبادل والحركة والتغير) تخضع حركة كل شيء لقوانينه النوعية الخاصة.

ومنه نتعلم:

أن معرفتنا، فالتزامنا، النظر الى الواقع وفهمه في إطار العلاقة الشاملة التي تجمع بينه وبين غيره وتحتم أن يكون مؤثرا متأثرا متحركا متغيرا أبدا ليست إلا خطوة أولى أو أنها خطوة أولى لازمة ولكن غير كافية لنعرف كيف نغير واقعنا وننجح في تغييره. فهذا الواقع الذي نتحدث عنه كما لو كان وجودا بسيطاً هو وجود مركب من ذرات مختلفة التركيب تتجمع في عناصر متميزة الخصائص تقسم الى أنواع متعددة. فمنه الجماد والنبات والحيوان والانسان. ومنه الطاقة ومنه المادة. وإلى كل عنصر، وكل نوع وكل جنس ينتمي ما لا حصر له من الجزئيات. ولكل ذرة، أو عنصر، أو نوع... الخ «علم» متخصص في اكتشاف ماهيته وقوانين حركته ولا يفيدنا - هنا - أن نعدد تلك العلوم المتخصصة. انما يفيدنا أن نعلم - من جدل الانسان - أن «العلم» بمعناه المتخصص، أي معرفة مفردات الواقع من أول الذرات الى آخر البشر، واكتشاف خصائصها وقوانين حركتها وعلاقاتها المتبادلة شرط جوهري لإمكان تغيير الواقع لا تغني عنه معرفة انها جميعا يؤثر بعضها في بعض خلال حركتها التي لا تتوقف فتصيبها تغيرات مستمرة. بل إن هذه المعرفة العلمية بالانواع وقوانينها الخاصة هي التي تمكننا من الاستفادة بالقوانين الكلية الثلاثة التي عرفناها. إذ أن القانون النوعي الذي يضبط حركة كل شيء على حدة هو الذي يحدد لنا «شرط» فعالية القانون الكلي فيه. فنعرف منه كيف يحدث التأثير المتبادل بينه وبين غيره وكيف تتم حركته واتجاهها وكيف يتغير ومضمون ذلك التغير. وبهذه المعرفة نستطيع أن نتحكم في الأثر ومداه وفي الحركة واتجاهها وفي

التغير ومضمونه. أي نستطيع أن نستخدم فعالية القوانين الكلية في احداث التغييرات التي نريدها في الواقع العيني المركب من أنواع مختلفة بقدر ما يكون علمنا بها صحيحا. بدون هذا « العلم » المتخصص في الأنواع، بدون التسلح بالمعرفة الصحيحة والوافية بالفيزياء والكيمياء والأحياء، بدون علم الجيولوجيا والجغرافيا والهندسة والطب، بدون هذه العلوم التي يسمونها « تكنولوجيا » بدون علم الاجتماع، بدون علم الاقتصاد، بدون علم القانون،... الخ لا نعرف كيف نغير واقعنا فلا ننجح في تغييره حتى لو كنا قد عرفنا أن تغييره ممكن. وكما أن المعرفة الجزئية المتخصصة بمفردات الواقع وقوانينها النوعية لا تكفي لمعرفة كيف يتغير الواقع الشامل فيعجز العلماء المقصورة معرفتهم على مجالات تخصصهم في تغييره، كذلك لا يستطيع أكثر الناس ثورية تغيير واقعهم الى ما يريدون بدون علماء متخصصين. ولا يستطيع أحد أن يغير من الواقع شيئاً إلا بقدر ما يعلم وفي مجال علمه أكثر ولا أبعد. وهكذا ينذرنا « جدل الانسان » بالفشل الذي تستحقه أية حركة تتوقع تغيير الواقع الى ما تريد اتكالاً على جهود العلماء المتخصصين في مجالاتهم وتستغني بالتقدم الجزئي عن التقدم الشامل، أو، اتكالاً على إرادتها التغيير بدون « علم » فتستغني بالهدم عن البناء وبالساسة عن العلماء.

وبعد،

فتلك نذر ثلاثة وعاها غيرنا من قبل فأصابوا ما كانوا يستهدفون بقدر ما وعوها ينذرنا بها « جدل الانسان » مجدداً، تأكيدا لاتصال المعرفة الانسانية وتحذيراً من أن نهدر - جهلاً أو تعصباً - خبرة السابقين فلا نزيد عن أن نكرر الأخطاء التي علمتهم لمجرد الرغبة الطفولية في أن تكون لنا « نظرية » خاصة.

غير أن « جدل الانسان » يقدم الينا نذراً مضافة.

## ثانياً: الاضافة:

٤ - كان المنهج الجدلي كما عرفناه (فقرة ٩) يتضمن: « (٤) ان هذه التغيرات المستمرة هي تطور نام يتم خلال الصراع بين المتناقضات الكامنة في الشيء ذاته. « وكان ذلك عند اصحابه قانوناً كلياً » يضبط حركة الأشياء والظواهر. في هذا يختلف « جدل الانسان » فيفترق عن المناهج التي تجمعه بها اصول واحدة ليقرر انه: في نطاق القوانين الكلية الثلاثة الاولى « يتحول » كل شيء طبقاً لقانونه النوعي وينفرد الانسان بالجدل قانوناً نوعياً « لتطويره ».

ان « جدل الانسان » يقدم الينا مفردات ذات دلالات مقصودة، فلا ننسب اليها دلالات أُخر ولا نسلبنها دلالتها « التغيرات » التي تصيب الأشياء والظواهر تتضمن نوعين: أولهما « التحول » وهو ما يصيب كل الاشياء والظواهر من تغيرات تلقائية بفعل التأثير المتبادل فيما بينها خلال حركتها التي لا تتوقف. وثانيهما « التطور » وهو اضافة الى الأشياء والظواهر ما كان لها أن تتحقق تلقائياً بفعل التأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر خلال حركتها التي لا تتوقف إلا بتدخل « واع » بفعالية القوانين التي تضبط حركة الأشياء والظواهر « قادر » على استخدامها لتغيير الاشياء والظواهر الى ما « يريد ».

« التحول » يصيب المادة في كل جزئياتها وأنواعها من أول الذرات الى آخر المجرات. إذ تخضع حركتها لقوانين ميكانيكية أو كوانطية معروفة أو تمكن معرفتها ويحكمها قانون المادة الحديدي (المادة لا تفنى ولا تتجدد). فكما يتحول الماء الى بخار يتحول البخار الى ماء بدون إضافة أو رقي. وكما تتحول المادة الى طاقة تتحول الطاقة الى مادة بدون إضافة أو رقي. وهي لا تتحول إذ تتحول إلا بمؤثر من خارجها. لأن المادة خالية من التناقض الداخلي والصراع. فهي لا تتطور جدلياً الى ما هو أرقى بل تتأثر خلال حركتها فتتحول

طبقاً لقوانينها النوعية من حالة الى حالة وتعود سيرتها الأولى بدون أن ترقى.

أما «التطور» فلا يصيب إلا الظواهر الانسانية حيث تخضع حركة الانسان وحده لقانون الجدل الذي سنعرفه فيما بعد، بالإضافة إلى خضوعه للقوانين الكلية الثلاثة الأولى فيولد وينمو ويموت بدون اضافة شأنه شأن أية مادة أخرى. ولكنه حيث يكون إنساناً واعياً يضبط حركته قانون الجدل حتماً. طبقاً له يؤثر ويتأثر ولا يستطيع أن يؤثر أو يتأثر إلا طبقا له وهكذا يكون قانون الجدل قانوناً نوعياً خاصاً بحركة الإنسان وحده «كوحدة نوعية من الذكاء والمادة» به يطور واقعه فيضيف اليه ما لم يكن ليتحقق في الواقع إلا لأنه أراده وعمل على تحقيقه.

فلا نقنعن في الخلط الذي ورثناه من نظرية داروين عن «التطور» في عالم الاحياء. لقد كان المؤشر لانتباه داروين ملاحظته الفلاحين يقومون بتهجين حيواناتهم ليستولدوها سلالات جديدة أفضل. جديدة بمعنى أنها ما كانت لتولد بدون تهجين. وأفضل بمعنى أنها أكثر مناسبة لما يريد الفلاحون. كان أولئك الناس يطورون الواقع طبقاً لقانونهم (الجدل) بالتحكم في قوانين الحيوان (الوراثة). فلما لاحظ داروين خلال رحلاته اختلاف الأنواع في عالم الحيوان عمّم ملحوظته الأولى فظن أن ثمة انتخاباً بين الأنواع تختاره الطبيعة. والواقع انه لم يلاحظ إلا كيف تؤثر الأنواع في الطبيعة وتتأثر بها فتتغير خصائصها بدون انتخاب أو اختيار. انها تتلاءم مع بيئتها «سلبياً» فتتغير ولا تغير بيئتها «إيجابياً» لتلائمها كما يفعل الإنسان. أما ما ظنه صلة بين الأنواع ولم يعرف كيف تحدث فذلك ما عرفه مندل الذي كان معاصراً لداروين وإن لم يكن - حينئذ - معروفاً. ولم يعرف إلا عندما اعترف العالم والعلم - بعد ذلك بوقت غير قصير - بما كان قد اكتشفه من قوانين الوراثة. ولم تعد الداروينية - أوالداروينية الحديثة كما يسمونها - إلا محصلة دراسة

فعالية قوانين الوراثة في الأنواع وفيا بينها في نطاق قوانين التأثر المتبادل والحركة والتغير التي تحكم العلاقة بين الأنواع وبيئتها. وقوانين الوراثة - كما يعرف الاخصائيون - ذات دلالة مذهلة على اتساق قوانين الطبيعة وخلوها من التناقض. وهكذا نعرف أن الطبيعة، حتى في عالم الأحياء، تتحول ولا تتطور. ما تزال « الأميبا » والدودة معاصرتين في الطبيعة للقرد والانسان. ولا يمكن القول - إلا مجازاً - بأن القرد « أرقى » من الدودة ما دام كل منهما ما يزال على ذات البعد من الانسان الذي ينفرد بالمقدرة على « الفعل الارادي » فيخلق ما لم يكن موجوداً على ما يريد. ذلك لأن « الرقي » كما نستعمله في « جدل الإنسان» تعبير عن ثمرة هذا الخلق الارادي.

ومنه نتعلم:

أعظم دروس الجدل على الاطلاق: أولوية الانسان.

أولوية الانسان، لا بأي مفهوم ميتافيزيقي أو مثالي أو أخلاقي، ولكن في حركة التطور الاجتماعي: يتوقف التطور الاجتماعي من حيث مضمونه، واتجاهه، ومعدل سرعته، ونصيبه من النجاح أو الفشل على العنصر البشري في أي مجتمع. كل ما عداه من قوى الطبيعة وموادها امكانيات متاحة ولكن البشر وحدهم هم القادرون على استخدام تلك القوى والمواد في صنع التطور الاجتماعي وعلى البشر وحدهم يتوقف ما يكون من أمر تلك القوى والمواد. فحتم على الناس ألا يتغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، أو، كما يكون الناس يكون تطورهم الاجتماعي. نستطيع أن نترجمه الى مبادىء استراتيجية فنقول: لا تحرر بدون أحرار، لا وحدة بدون وحدويين، لا اشتراكية بدون اشتراكيين ونستطيع أن نترجمه الى تخطيط فنقول إن وجود « الكوادر » الثورية يجب أن يسبق قيام « التنظيم الثوري » وإن قيام « التنظيم الثوري » يجب أن يسبق الثورة.

ونستطيع أن نترجمه الى برامج تنفيذية فنقول: إن تدريب العاملين على صناعة معينة يجب أن يسبق بدء تشغيل مصانع انتاجها. وأن حل مشكلات العاملين يجب أن يسبق حل مشكلات العمل. ونستطيع أن نترجمه الى مواقف فنقول: ان السلبية موقف عقيم. وان الاستهانة بالناس خطأ. وأن فرض الوصاية عليهم خطأ فاحش. أما الاستبداد فيهم فتخريب لحركة التطور الاجتماعي. ونستطيع أن نترجمه الى تقييم فنقول: إن الجبناء والمنافقين والمترددين حتى في حياتهم الخاصة لا يمكن أن يصلوا الى التطور الثوري. وإن المستبدين حتى في منازلهم لا يمكن أن يكونوا ديموقراطيين وإن المختلسين والمرتشين حتى لو كانوا عباقرة الاقتصاد لا يصلحون لادارة مشروع اشتراكي... الخ. وكم نستطيع أن نترجم من هذا الدرس العظيم: الانسان أولاً.

وهكذا ينذرنا «جدل الانسان» بالفشل الذي تستحقه أية حركة تحاول أن تفهم الواقع بدون أن تبدأ بالانسان. أو تعد لتغييره بدون أن تبدأ بالانسان، أو تحاول تغييره بدون أن تبدأ بالانسان أو تستهدف من التغيير مستقبلاً لا يكون فيه الإنسان أولاً، جاهلة أو متجاهلة،ان الإنسان، وحده، هو أداة تغيير واقعه. وان الناس، وحدهم، هم أداة الخلق في التطور الاجتماعي.

فكيف يخلق الناس ما يريدون..؟

## ثالثا: القانون:

٥ - «في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل ويتولى الإنسان نفسه حل التناقض بالعمل إضافة فيها من الماضي والمستقبل ولكن تتجاوزهما الى خلق جديد». وفيما يلي بيان قصير عن هذا القانون ننقله من «الأسس».

يقول:

« ... النقيضان في جدل الإنسان هما الماضي والمستقبل اللذان يتبع أحدهما الآخر. ويلغيه. ولا يلتقي به قط ومع هذا يجمعهما الإنسان ويضعهما وجهاً الى وجه في ذاته. (يسترجع الماضي بالذاكرة ويستقدم المستقبل بالمخيلة وكلاهما من خصائص الانسان وحده).

« والماضي - بالنسبة الى الإنسان - مادي جامد غير متوقف عليه وغير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يفلت من إمكانية الإلغاء. ولكن الإنسان. إذ يعرف عن طريق استرجاعه كيف وقع. يدرك امتداده التلقائي في المستقبل .والمستقبل -بالنسبة الى الإنسان -تصور لا يحدّه .قيد من المكان أو الزمان .وأقصى مستقبل لأي إنسان أن تتحقق جميع احتياجاته. وفي الانسان يجتمع النقيضان وتثور المشكلة بالصراع بين الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل وبين المستقبل الذي يريده الانسان. بين الماضي يريد أن يمتد فيلغي ما يريده الانسان وبين ما يريده الانسان يريد أن يتحقق فيلغي امتداد الماضي وتكون المشكلة - التي تعبر عن الصراع - هي ذلك الفرق بين الواقع المسترجع من الماضي والمستقبل الذي يريده الانسان. ويعبر عنه سلبياً بالحاجة. أي شعور الذات بعدم الاكتفاء (من تجربة الماضي) ونزوعها الى الاكتفاء (في المستقبل) ومقاومة الظروف (الماضي ممتداً تلقائياً في المستقبل) لاشباع تلك الحاجة. وبقدر ما يكون الفرق كبيراً يكون التناقض عميقاً فيكون الصراع قوياً فتكون المشكلة حادة. وبقدر ما يسترجع الانسان من ماضيه يتصور من مستقبله ويتحدد شمول المشكلة التي لا بد من حلها .ويظل الصراع قائماً :ظروف الماضي تفرض نفسها على المستقبل. ويتم الصراع بين الماضي والمستقبل حيث يلتقيان، ولا نقول الحاضر إذ لا وجود لما يسمى الحاضر بين الماضي والمستقبل إلا إذا ألغينا الزمان. عند نقطة الالتقاء تلك - وفي الانسان - يكون الصراع ويكون الحل الذي يتحقق بالعمل متضمناً إضافة جديدة.

« أما كيف يحل التناقض فقد قلنا أن صراع النقيضين يطرح

المشكلة التي لا بد أن تحل. ثم يستعمل الانسان ادراكه (احدى خصائص الانسان وحده) ليعرف كيف نشأت المشكلة. أي ما هو وجه التناقض بين الظروف وحاجته. (الظروف تعبير عن امتداد الماضي، والحاجة تعبير عن المستقبل الذي يريده الانسان). ويستفيد الانسان من مقدرته على معرفة الماضي في المستقبل وهو ما أسميناه الامتداد التلقائي للظروف. كما يستفيد من معرفته العلمية للظروف لتعديل المستقبل الذي يتصوره الى المستقبل الممكن علمياً. أي يجد حلاً يتضمن ما يريده الانسان وتسمح به قوانين الظروف معاً. هذا الحل يتحقق بالعمل المادي أو الذهني تبعاً لطبيعة المشكلة. هذا الحل يلغي من الظروف كما يحددها الماضي ما لا يتفق مع المستقبل كما يريده الانسان، ويلغي من المستقبل الذي أراده الانسان ما لم يتفق مع امكانيات الظروف وقوانين تغييرها النوعية. فيخلق -في كل لحظة وفي كل مكان - مستقبلاً متفقاً مع حاجة الانسان وظروفه، أي خالياً من جمود الماضي وخيال المستقبل. أما أداة الخلق فهو العمل (احدى خصائص الانسان وحده) الذي يحل التناقض وتتم به الحركة الجدلية.

كيف تتسق الحركة الجدلية بعد هذا؟

« بفعل الماضي والمستقبل ذاتهما. إذ أن الحل الذي يتحقق بالعمل إضافة ينتهي بها تناقض وينشأ بها تناقض جديد. لأن ما يتحقق فعلاً يلحق فور تحققه بالماضي فالزمان لا يتوقف. وبذلك تنشأ نقطة التقاء جديدة بين الماضي والمستقبل، أي صراع جديد ومشكلة جديدة. ويسهم الحل الذي كان مستقبلاً ثم أصبح ماضياً بتحققه في اثراء الماضي الذي يسترجعه الانسان وهو يواجه مستقبله الجديد، فيزيد مدى تصوره المستقبل، ويكشف له مدى جديداً في حاجاته، وينشأ بذلك صراع جديد ثم يحل، وهكذا وكل ما يتحقق في الواقع يعتبر خطوة الى الأمام (تقدم) لأنه إضافة. وهكذا تتتابع المشكلات

وتتتابع الحلول ويتقدم الانسان وحاجته معلقة دائماً على بعد أمامه في سباقه مع ظروفه. يندفع الى المستقبل وكلما حقق جزءاً من مضمونه امتد أمامه وظل مستقبلاً ذا مضمون جديد. وفي تاريخ الانسان سار هذا الجدل من البسيط الى المركب ومن المحدود الى الأكثر شمولاً (بفعاليته التي تنمي وتضيف أبداً)، وكلما زادت تجارب الانسان اغتنت ذاكرته فاتسعت تصوراته وزادت حاجاته فزادت مشكلاته فأبدع لها مزيداً من الحلول. ولهذا لم يستو تقدم الانسان على نسبة واحدة وأصبح يحل في شهور ما كان يحله في قرون مع أن مشكلاته قد تضاعفت أضعافاً.

« واذا كان الجدل قانوناً خاصاً بنوع الانسان فان الانسان لا يفلت من القوانين الكلية التي تحكم الطبيعة وهو جزء منها يؤثر ويتأثر في حركة دائمة وتغير مستمر، وتحكمه تلك القوانين كوحدة من الذكاء والمادة. فهو لا يستطيع مهما كان ذكياً ان ينفصل عن الظروف التي تحيط به أو لا يتأثر بها أو يتوقف عن التأثير فيها. ولا يستطيع مهما كانت ارادته ان يثبت نفسه فلا يتغير عضوياً وفكرياً. كما لا يستطيع مهما بلغ تصوره ان يخلق طبيعة غير الطبيعة الموجودة فعلاً والتي تشمله. لهذا فإن جدل الإنسان كقانون يعطل (لا تحل المشكلة) اذا لم يكن الجدل مستنداً الى المعرفة الصحيحة بالطبيعة وقوانينها واستعمال تلك القوانين استعمالاً صحيحاً... الخ ». يكفي هذا بياناً.

هذا هو قانون جدل الانسان.

وهو قانون حتمي:

(١) حتمي بمعنى أن أي نشاط يقوم به الانسان، ذهني أو مادي، سلبي أو إيجابي، ومهما يكن مضمونه هو محاولة من جانبه لحل مشكلة يتناقض فيها واقعه مع إرادته، ولا يستطيع أي إنسان أن يكف عن محاولة حل مشكلاته إذ حتم على الانسان، بحكم قانون النوعي، أن

يكون جهازا لا يتوقف لحل المشكلات. و (٢) حتمي بمعنى أن أي نشاط يقوم به الانسان، ذهني أو مادي سلبي أو إيجابي، ومهما يكن مضمونه له غاية ثابتة هي تحرره من حاجته كما يعرفها من ذاته. ولا يستطيع أي انسان أن يستهدف من نشاطه غير التحرر من حاجته كما يعرفها من ذاته. إذ حتم على الانسان، بحكم قانون النوعي، أن يستهدف دائما حريته و (٣) حتمي بمعنى أن تحرر الانسان من حاجته في موضوع معين يؤدي مباشرة الى حاجته في موضوع جديد. ولا يستطيع أي انسان أن يكف نفسه عن الحاجة أو أن يشبع حاجاته المتجددة أبداً. إذ حتم على الانسان، بحكم قانون النوعي، أن يظل أبداً مفتقدا حرية جديدة باحثا عن حريات متجددة. و (٤) وحتمي بمعنى أن الانسان يتحرر من حاجته بتغيير واقعه وليس بتغيير ذاته كانسان ولا يستطيع أي انسان أن يتحرر من حاجته إلا بتغيير واقعه. إذ حتم على الانسان، بحكم قانونه النوعي، أن ينتزع حريته من قيود واقعه.

ولا بأس في أن نضيف أنه:

(٥) حتمي بمعنى أن الانسان يحقق من حريته، في واقع معين في وقت معين، بقدر ما يتفق مع طبيعة هذا الواقع في زمانه. ولا يستطيع أي انسان أن يحقق من حريته، في واقع معين في وقت معين، أكثر مما يتفق مع طبيعة واقعه في زمانه إذ حتم على الانسان، بحكم أن الجدل قانون «نوعي» خاص به وحده، أن تتأثر فعاليته بحتمية القوانين الموضوعية التي تحكم واقعه.

هذا هو القانون وهذي هي حتميته.

فكيف يتم التطور الاجتماعي؟

نرد المفرد (الانسان الى مجتمعه لنرى ما يؤثر في فعالية قانونه وما يتأثر بها. ونحن لا نستطيع أن نرى هذا بوضوح إلا إذا تحررنا نهائياً

من تأثير تيار فكري علمنا ويعلمنا أن المجتمع « كائن » مستقل عن الناس فيه. وقد استدرج هذا التيار بعضنا، وما يزال يستدرجهم، الى محاولة اكتشاف قوانين خاصة بحركة ذلك الكائن الموهوم مختلفة نوعياً عن القوانين التي تضبط حركة البشر. عندما نتحرر من هذا الوهم نواجه المجتمع على حقيقته. جماعة من الناس في واقع معين واحد. واقع معين واحد زائد ناسا متعددين يساوي واقعاً مشتركا. وذلك هو المجتمع: جماعة من الناس يعيشون معا في واقع معين مشترك فيما بينهم. قد تكون الجماعة أسرة، أو عشيرة، أو قبيلة، أو شعباً... لا يهم. انهم أفراد متعددون ينشط كل منهم في الواقع المشترك طبقاً لقانونه النوعي: جدل الانسان. كل منهم يسعى ولا يستطيع إلا أن يسعى لاشباع حاجته. وكل منهم يستهدف ولا يستطيع إلا أن يستهدف حريته... الخ. هذا لا يتغير في المجتمع. فالمجتمع لا يحيل الانسان « شيئا » جامدا ولا يحوّل الناس الى قطيع من الحيوان. وانما الذي يتغير هو الواقع ذاته. إذ عندما يتعدد الناس في واقع معين واحد يصبح هذا التعدد بما يتضمنه من مشاركة جزءاً من الواقع. جزءاً من الواقع الذي يواجه كل انسان. يصبح واقعاً اجتماعياً. واقعاً اجتماعياً لا بمعزل عن أي انسان فيه ولكن بالنسبة الى كل انسان فيه. ويكون على « جدل الانسان » أن يشق طريقه الحتمي الى الحرية في هذا الواقع الاجتماعي. وهو يشقه بنجاح مطرد إذا تعامل مع الواقع الاجتماعي كما هو على حقيقته الموضوعية:

وأولى الحقائق الموضوعية هي أن الواقع الاجتماعي محصلة تطور تاريخي. تطور في الماضي. « والماضي - بالنسبة الى الانسان - مادي جامد غير قابل للتغيير وبمجرد وقوعه يلفت من امكانية الالغاء » ومؤدى هذا انه عندما يولد الانسان فيجد أنه انسان من مجتمع معين يصبح الغاء هذا المجتمع مستحيلا إنه مجتمعه أراد هذا أم لم يرده. أعجبه أم لم يعجبه. وما عليه إلا أن يتعامل معه كما هو أو أن يهرب الى حيث يعيش مشردا بدون مجتمع أو الى حيث يجد مجتمعاً يشركه

في واقعه وعندئذ سيواجه الحقيقة التي هرب منها: قبول التعامل مع مجتمعه (الجديد) كما هو.

والحقيقة الثانية هي أن الواقع الاجتماعي هو الذي يسهم في اثارة المشكلات في المجتمع. لأن الواقع (حصيلة الماضي) الذي يناقض ما يريده الانسان هو - هنا - واقع اجتماعي. ومؤدى هذا أنه لا وجود في المجتمع لما يسمى المشكلات الخاصة. إن كل المشكلات التي يواجهها أي انسان في حياته، هي مشكلات اجتماعية في حقيقتها الموضوعية. بحيث لا يمكن فهمها فهما صحيحا إلا على ضوء الواقع الاجتماعي الذي اسهم في اثارتها أو إلا من حيث هي تعبير عن تناقض قائم بين الواقع الاجتماعي كما هو وبين ما يريده الانسان فيه.

الحقيقة الثالثة، أجدر الحقائق بالانتباه، لأنها عقدة العقد في مشكلات التطور الاجتماعي، هي أنه ما دام الواقع الاجتماعي محددا موضوعياً فإن الحل الصحيح لأية مشكلة اجتماعية محدد موضوعيا. ونحن نعي هذا تماماً اذا تذكرنا أن التناقض الجدلي يقوم بين الواقع، وهو هنا واقع اجتماعي محدد موضوعياً وغير قابل للالغاء، وبين المستقبل كما يريده الانسان. و «المستقبل -بالنسبة الى الانسان- تصور لا يحده قيد من الزمان أو المكان». لا قيد ولا حد لما يتمنا الانسان لنفسه فيشعر بالحاجة اليه. إنه يصوغه كما يريد من تجاربه أو تجارب غيره في واقعه الاجتماعي أو مما يعرف من واقع الناس في المجتمعات الأخرى. لا قيد ولا حد للطموح الانساني. ولكن مهما تعددت وتفاوتت واختلفت وتناقضت حاجات الناس فإن حلها الصحيح، في مجتمع معين في وقت معين، محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته. فلو استطعنا أن نحصر كل ما يحتاجه الناس في مجتمع معين ونعرف في ذات الوقت كل ما يستطيع الواقع أن يقدمه لعرفنا ما هي المشكلات الحقيقية التي يطرحها الواقع الاجتماعي وكيف تحل. أي لعرفنا الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية كما هو محدد موضوعياً. مؤدى هذا أن كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما

اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها. وأن أية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين. قد يكون لها أكثر من حل خاطىء، قاصر أو متجاوز أو مناقض، يحاوله صاحبه فيفشل في حلها، ولكن حلها الصحيح لا يمكن إلا أن يكون واحداً بحكم أن الواقع الأجتماعي واحد.

الحقيقة الرابعة، والخاتمة، أن «الانسان» يشق طريقه الحتمي الى الحرية بنجاح بقدر ما يكتشف ذلك الحل الصحيح وينفذه، ويفشل في تحقيق الحرية بقدر ما يجهل ذلك الحل الصحيح فلا ينفذه. ويصدق هذا بالنسبة الى أي انسان في المجتمع فيشبع حاجاته بيسر ويطرد تقدمه نحو الحرية كلما استطاع أن يعرف الحل «الاجتماعي» الصحيح لمشكلاته وان يلتزمه في الممارسة (العمل). قد يغريه النجاح المؤقت في إشباع حاجاته عن طريق الحلول الخاطئة ولكنه لن يلبث أن يتبين أنه كان حلا خاطئا، فيسترد منه المجتمع ما اختلسه ليعود فيواجه ذات المشكلات التي ظن أنه قد حلها الحل الصحيح. ويصدق بالنسبة الى كل الناس في المجتمع فيطورون واقعهم «الاجتماعي» بيسر ويطرد التطور الاجتماعي اذا، وكلما، استطاعوا أن يعرفوا الحل «الاجتماعي» الصحيح لمشكلاتهم وأن يلتزموه في الممارسة (العمل) ويفشلون في تطوير واقعهم ولا يتطور المجتمع إذا، وكلما، جهلوا الحل «الاجتماعي» الصحيح لمشكلاتهم أو لم يلتزموه في الممارسة (العمل)

فكيف يهتدي الناس في مجتمع معين الى هذا الحل الصحيح؟

بالجدل المشترك. أو ما نسميه «الجدل الاجتماعي»: المعرفة المشتركة بالمشكلات الاجتماعية والرأي المشترك في حلها والعمل المشترك تنفيذا للحل في الواقع الاجتماعي فتتحقق به إضافة تحل بها المشكلات الاجتماعية وتثور بها مشكلات اجتماعية جديدة فتحل... وهكذا مع ملاحظة أن حركات لجدل هذه تمثل إيقاعاً ثابتاً للقانون. معرفة لمشكله

قبل معرفة الحل وشرط لها. ومعرفة الحل قبل التنفيذ بالعمل وشرط له. ولا يمكن أن تحل أية مشكلة حلاً علمياً عن غير طريق الصدفة إلا بالتزام هذا الإيقاع الذي نسميه حركة الجدل. إذن فالمجتمعات تتطور من خلال حل مشكلات الناس فيها. وبقدر ما تحل مشكلات الناس فيها تتطور لا أكثر. ولا يتم التطور إلا في المجالات الاجتماعية التي تحل مشكلات الناس فيها لا أبعد ان «الجدل الاجتماعي» هو «جدل الانسان» في الحركة الاجتماعية، أو هو الصيغة الاجتماعية «لجدل الانسان». فهو حتمي. فحيثما وأينما يتسق النشاط الاجتماعي معه تنشط حركة التطور. وحيثما وأينما لا تتسق تبقى المشكلات الاجتماعية يعانيها الناس وتتعثر حركة التطور.

قد يكون هذا واضحاً. ولكن لماذا هذه «المشاركة» في الجدل الاجتماعي؟

ما دام الواقع الاجتماعي الذي يثير المشكلات الاجتماعية محددا موضوعياً وما دامت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً، فلماذا لا يصح أن التطور الاجتماعي يتم ويطرد أو يمكن أن يتم ويطرد لو تولى واحد أو جماعة من العلماء أو العباقرة أو الملهمين... الخ، تحديد المشكلات الاجتماعية واكتشاف حلولها الصحيحة، ويكون على الناس بعد ذلك أن ينفذوا بقوة عملهم تلك الحلول العلمية أو العبقرية أو الملهمة... الخ؟ لماذا لا يصح هذا خاصة إذا لاحظنا أن معرفة المشكلات الاجتماعية والحلول الصحيحة لها قد تحتاج الى كفاءة ثقافية لا تتوافر لكل أو أغلب الناس في المجتمع؟.

لو صح هذا لما كان الجدل الاجتماعي هو القانون الحتمي للتطور الاجتماعي.

هذا واضح أيضاً. ولكنه غير صحيح.

لا نريد أن نحتج بما هو دارج في الكتابات عن التطور الاجتماعي من أن مشاركة «الجماهير» في حركة التطور الاجتماعي لازمة لأن أي

انسان بمفرده أو أية جماعة محدودة من الناس لا تستطيع أن تحيط بكل المشكلات الاجتماعية أو بحلولها الصحيحة أو أن تقوم بكل العمل اللازم لانجاز متطلبات التطور الاجتماعي. لا نريد أن نحتج به، لا انكارا لعجز أي انسان أو أية جماعة محدودة من الناس عن الاحاطة بكل المشكلات الاجتماعية أو بحلولها الصحيحة والعمل المناسب للتطور الاجتماعي بما يعنيه هذا من أنهم يعوقون التطور الاجتماعي الممكن بقدر عجزهم ولا انكارا للمقدرة المضاعفة على التطور الاجتماعي التي تؤدي اليها مشاركة الناس في معرفة المشكلات الاجتماعية واكتشاف حلولها الصحيحة والعمل على تنفيذها في الواقع لا ننكر هذا لأنه صحيح ولكننا لا نحتج به لأن الاحتجاج به على حتمية قانون التطور الاجتماعي خطأ. إذ أن الحتمية في القانون موضوعية بصرف النظر عن مقدرة الناس أو عجزهم عن استعماله استعمالا صحيحاً. ثم لنحذِّر من الفهم الخاطىء بأن مبرر مشاركة الناس في تطوير واقعهم الاجتماعي هو عجز المتصدين لتطويره عن الوفاء بكل مسؤولياته، وكأن الناس مجرد قوة «احتياطية» تحت تصرف القيادة، تشركهم في التطوير الاجتماعي إذا رأت أنها في حاجة اليهم وتستغني عنهم إن استطاعت. وهو تحذير لازم وجدير بانتباه كل المشغولين بالتطور الاجتماعي في مجتمعاتهم النامية بوجه خاص، حيث لا ينكر أحد أن أغلبية الناس في تلك المجتمعات متخلفة، كأثر من آثار القهر الاستعماري، في المقدرة على معرفة الحقيقة الاجتماعية للمشكلات أو في المقدرة على اكتشاف الحلول الموضوعية الصحيحة لها، أو في المقدرة على أداء العمل المناسب لتنفيذ تلك الحلول في الواقع، وكثيراً ما يؤخذ واقع التخلف هذا حجة لفرض الوصاية على الشعوب لأنها «قاصرة» فما أن تتحرر من قهر أجنبي حتى تجد نفسه مقهورة من أبنائها.

بل نقول:

إن الناس في أي مجتمع بحكم انهم بشر (بحكم قانونهم النوعي) لا يكفون ولا يستطيعون أن يكفوا عن معاناة مشكلاتهم حتى لو لم يعرفوا حقيقتها الاجتماعية. لا يكفون ولا يستطيعون أن يكفوا عن محاولات اكتشاف حلولها الصحيحة حتى لو كانوا عاجزين عن اكتشافها. لا يكفون ولا يستطيعون أن يكفوا عن العمل الذهني أو المادي، الإيجابي أو السلبي، الذي يعتقدون أنه يحل مشكلاتهم حتى لو لم يكن هو العمل المناسب لحل تلك المشكلات. اشتراك الناس، إذن، في محاولات تغيير الواقع الاجتماعي حتمية لا يستطيعون أن يكفوا أنفسهم عنها ولا يستطيع أحد أن يكفهم عنها. وإنما المسألة هي ما إذا كان هذا النشاط الذي يقوم به الناس يؤدي الى حل مشكلاتهم فعلا أم انه يبدد طاقاتهم في محاولات فاشلة لحلها. إنه يؤدي الى حل مشكلاتهم فعلا بقدر ما يكون تنفيذا لحلول صحيحة لمشكلات حقيقية، فيتم التطور الاجتماعي وتطّرد حركته التقدمية. أما إذا كان عملا غير مناسب لتنفيذ حلول صحيحة، أو كان عملا مناسبا ولكن في تنفيذ حلول خاطئة، أو كان عملا مناسباً في تنفيذ حلول صحيحة ولكن لمشكلات غير حقيقية، فإنه اهدار لطاقات الناس لا يحل مشكلاتهم فلا يتم التطور الاجتماعي. وهذا ما يحدث عندما يكون الناس متخلفين في المقدرة على معرفة الحقيقة الموضوعية للمشكلات و الحلول الموضوعية الصحيحة لها، أو في المقدرة على أداء العمل المناسب لتنفيذ هذه الحلول في الواقع. عندما يكون الناس على هذا القدر من التخلف يكون تخلفهم ذاته واقعاً اجتماعياً. جزءاً من واقعهم الاجتماعي. فيثير مشكلة اجتماعية جديدة مصدرها التناقض الكامن في الناس أنفسهم بين « واقع » عجزهم عن معرفة الحقيقة الاجتماعية لمشكلاتهم من ناحية وبين ارادتهم معرفتها من ناحية أخرى بين « واقع » عجزهم عن اكتشاف الحلول الموضوعية الصحيحة لمشكلاتهم من ناحية وبين ارادتهم اكتشافها من ناحية أخرى. بين « واقع » عجزهم عن ممارسة العمل المناسب لحلها من ناحية وارادتهم

حلها من ناحية أخرى. باختصار يطرح تخلف الناس في مقدرتهم على تطوير واقعهم مشكلة اجتماعية جديدة مصدرها التناقض القائم فيهم بين واقع عجزهم عن التطور الاجتماعي وبين ارادتهم التطور. وتكون هذه أخطر المشكلات الاجتماعية حيث تكون. هذا إذا سلمنا بأن الناس هم اداة التطور الاجتماعي. لأن هذا التخلف هو حينئذ عجز في الأداة يعوق التطور الاجتماعي بقدر ما تكون عاجزة.

كيف يمكن علاج هذه المشكلة الاجتماعية الخطيرة؟

بتغيير الواقع في الناس انفسهم. بتغيير تخلفهم في المقدرة على التطوير الاجتماعي. وذلك باشتراكهم على أوسع نطاق في معرفة المشكلات التي يثيرها واقعهم الاجتماعي، واشتراكهم على أوسع نطاق في اكتشاف حلولها الصحيحة، واشتراكهم على أوسع نطاق في العمل الاجتماعي. إنهم بهذا يطورون مقدرتهم الجدلية، أي يطورون مقدرتهم على حل مشكلاتهم الاجتماعية حلاً صحيحاً. إذن، فليست المشاركة، التي يكتسب بها جدل الانسان صيغته الاجتماعية فيصبح جدلاً اجتماعياً، حلاً لمشكلة اقتصادية أو فنية قد لا يعرفه إلا العلماء المتخصصون، إنما هي فعالية جدل الانسان وهو يطور فعاليته نفسه. وبها يحل مشكلة المشكلات جميعاً، التي يتوقف على حلها تحويل ما يعرفه العلماء المتخصصون في أي مجال من حبر على ورق الى واقع حي متطور. تلك هي مشكلة تخلف الناس في المقدرة على حل المشكلات الاجتماعية حلاً صحيحاً. لهذا لا يكون «الجدل الاجتماعي» هو القانون الحتمي لتطور المجتمعات فحسب بل يكون - مع هذا وقبله - القانون الحتمي لتطور مقدرة الناس على تطوير مجتمعاتهم. فلا يصح معه فرض الوصاية على الشعوب بحجة قصورها. ولا يصح معه الاستغناء عن مشاركة الناس في تطوير مجتمعاتهم بما يستطيعه العلماء ولو كانوا من العباقرة أو الملهمين... الخ.

المجتمع، إذن، لا يؤثر في حتمية جدل الإنسان.

بل ان تلك الحتمية تبدو أوضح ما تكون عندما يقوم في المجتمع واقع يتحداها. انها عندئذ تمزق المجتمع نفسه وتثير بين الناس فيه «صراعاً اجتماعياً» قد يصل الى حد الموت. وذلك عندما يختلف الناس في ما هي الحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي. ونكون، في مواجهة مشكلة اجتماعية جديدة مصدرها التناقض بين الواقع الاجتماعي في حركة تطوره الحتمية وبين ارادة الذين يريدون تعويقة. وهي مشكلة يمكن حلها بالجدل الاجتماعي الذي يكتشف به هؤلاء ان ارادتهم يجب أن تتسق مع حركة التطور الاجتماعي بحكم ان الحلول الصحيحة لكل المشكلات الاجتماعية محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وأن ما يريدونه ولا يتفق في الوقت ذاته مع مقتضيات التطور الاجتماعي لن يحققوه طال الزمان أو قصر، وانهم لا يفعلون بمحاولة فرض ارادتهم إلا تحدي حتمية التطور الاجتماعي... الخ. المشاركة الجادة في محاولة معرفة المشكلات الاجتماعية على حقيقتها الموضوعية ولو مع الاختلاف الفكري، والمشاركة الواعية في محاولة اكتشاف الحلول الصحيحة ولو مع الخلاف في الرأي، كفيلان أن تعرف في النهاية الحقيقة الموضوعية للمشكلات وحلولها. وفيها يتبين من يريد أن عليه أن يفرّق بين طموحه الانساني بالنسبة الى المستقبل وبين ما يمكن تحقيقه بحكم الواقع الاجتماعي في وقت معين وأن عليه في كل وقت بذاته أن تتفق ارادته مع معطيات الواقع الاجتماعي ومتطلبات تطوره في ذلك الوقت. وعندما يتبين هذا ويلتزمه ينتهي الخلاف تمهيداً للمشاركة في العمل. وتحل هذه المشكلة. ولكن قد يحدث - لأسباب متعددة - أن يصر هؤلاء على موقفهم المضاد لحركة التطور الاجتماعي ويحولوا بهذا الاصرار دون أن يؤدي الجدل الاجتماعي الى غايته الحتمية. وقد يتجاوزون الاصرار والمقاومة الى محاولة استخدام، أو استخدام، مقدرتهم المادية أو الاقتصادية أو الفكرية أو السياسية... الخ، في منع الجدل الاجتماعي أو تخريبه بالقوة أو بتزييف المشكلات الاجتماعية وتضليل الناس.

فيها، أو فرض حلول غير حلولها الصحيحة، أو تسخير الناس في عمل لا يحل مشكلاتهم الاجتماعية. حينئذ يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً. وتكون غايته حل المشكلة التي أثارها هؤلاء بموقفهم المضاد لتطور المجتمع. وطوال فترة الصراع الاجتماعي، وفي مجالاته، تنصرف مقدرة الناس العلمية والفكرية والمادية الى حل هذه المشكلة بدلاً من تفرغها للتطور الاجتماعي الذي أصبح مستحيلاً، فيتوقف التطور الاجتماعي بقدر ما يستنفد الصراع الاجتماعي من قوة الى أن تزاح العقبة التي أقامها موقف الذين حاولوا تعويقه بعدم التزامهم قانونه الحتمي: الجدل الاجتماعي. ويلاحظ هنا أثر الحتمية في موضعين: حتمية الصراع الاجتماعي لإزاحة أية عقبة تقف في سبيل الجدل الاجتماعي. وحتمية توقف التطور الاجتماعي في كل وقت ومجال تقوم فيه عقبة في سبيل الجدل الاجتماعي.

وأخيراً.

فمن حتمية الصراع هذه، وعلى ضوء ما قلناه من قبل من أن «جدل الانسان قانون نوعي خاص بالانسان وحده فتخضع فعاليته لقانون التأثير المتبادل والحركة والتغير، نستطيع أن نتعرف على شرط قانون «جدل الانسان» في صيغته الفردية وصيغته الاجتماعية (الجدل الاجتماعي). شرطه في صيغته الأولى وجود الإنسان الحر. وجود الإنسان بكل خصائصه كوحدة من المادة والذكاء متحرراً مما يؤثر فيه فيحول دون مقدرته على الجدل. وعندما يتخلف هذا الشرط، وبمقدار ما يتخلف، تضعف فعالية جدل الانسان. ويكف الانسان عن الجدل بالموت. وشرطه في صيغته الاجتماعية (الجدل الاجتماعي) وجود المجتمع الحر أيضاً. وجود جماعة من الناس يعيشون في واقع معين مشترك. وعندما يتخلف هذا الشرط، وبمقدار ما يتخلف، تضعف فعالية الجدل الاجتماعي. ولا يكون ثمة مجال للجدل الاجتماعي بين أفراد من الناس أو حتى جماعات لا يعيشون معاً في

واقع معين مشترك. أما عندما يكون ثمة مجتمع قد قام فيه ما يمس وجوده فإن مشكلة الناس فيه لا تكون تطويره بل استرداده لأنفسهم حتى يستطيعوا بعد هذا - وليس قبله - تطويره.

من كل هذا نتعلم دروساً في التطور الاجتماعي:

منها أن التطور الاجتماعي يبدأ من الواقع الاجتماعي كما هو. بالمجتمع كما هو. بالبشر في واقعهم المعين المشترك كما هم. ويكون تمينا، أول ما علينا، ونحن نحاول معرفة واقعنا لنطوره أن نعرف معرفة صحيحة ونحدد بدقة، واقعنا الاجتماعي. أن نجيب على أول الأسئلة التي يطرحها التطور الاجتماعي: ما هو مجتمعنا. وأن نحتفظ به كما هو. وأن نحافظ عليه كما هو. وأن نتعامل معه كما هو. سواء أعجبنا أو كان منا من يتمنى لو لم يكن منتمياً اليه. وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة أو متجاهلة، أو رافضة التعامل مع، حقيقته الاجتماعية كما هي.

ومنها ان التطور الاجتماعي ليس مجرد نمو خلال الاضافة بل إن كل إضافة ينمو بها المجتمع ويتطور هي حل لمشكلة اجتماعية واقعية. فليس كل ما يحدث في الواقع الاجتماعي تطور. ويكون علينا ونحن نحاول أن نفهم كيف تطور الواقع الاجتماعي، مادياً أو فكرياً أو بشرياً... الخ، حتى أصبح «كما هو» أن نضيف سؤالا جديداً الى الأسئلة التي عرفناها من قبل. فبعد «ما هو؟...» الذي نعرف من الاجابة عليه ماهية الحدث التاريخي، وبعد «أين؟...» الذي نعرف من الاجابة عليه حده المكاني، وبعد «متى؟...» الذي نعرف من الاجابة عليه حده الزماني، نسأل: لماذا؟... ومن الاجابة عليه نعرف المشكلة الاجتماعية التي كان محاولة لحلها فنعرف قيمته الحقيقية كإضافة في حركة التطور الاجتماعي وذلك بمعرفة ما اذا كان قد حل المشكلة التي أثارته والى أي مدى. ويفيدنا هذا في أن نفرق، في

واقعنا الاجتماعي، بين ما كان ثمرة تطور تاريخي وبين آثار التحولات التلقائية أو ميراث الفشل السابق. فنتمسك ونحافظ ونطور الاول ونصحح في المستقبل الاخطاء التي وقعت في الماضي. وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع متجاهلة أو جاهلة تطوره التاريخي أو غير قادرة على التعرف في الواقع على ما هو ثمرة تطويره وما هو من بقايا مراحل تخلفه.

ومنها ان التطور الاجتماعي هو حل مشكلات الناس في المجتمع لا أكثر ولا أقل. ويكون علينا ونحن نحاول أن نعرف ما الذي يجب أن نفعله لنطور واقعنا الاجتماعي أن نعرف مشكلات الناس معرفة صحيحة. مشكلات الناس بما فيهم نحن وليس مشكلاتنا نحن دون الناس. ونحن نعرفها بالمقارنة بين الواقع الاجتماعي كما هو وبين ما يريده الناس كما هو. إن المشكلة هي الفرق بينهما في المضمون والمدى. وبدون هذا لا يمكن أن نعرف المشكلات الاجتماعية فلا نستطيع أن نحلها. وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع لحل مشكلات اصحابها أو متجاهلة مشكلات الناس. أو جاهلة أو متجاهلة حقيقة الواقع الاجتماعي. أو مدعية للناس مشكلات لا يشعرون بها في أنفسهم.

ومنها ان التطور الاجتماعي لا يتم بمحاولة تحقيق «كل» ما يريده الناس بل بتحقيق ما يمكن تحقيقه فعلا مما يريدونه في مجتمع معين وفي وقت معين وقمة النجاح هي تحقيق كل الممكن. ويكون علينا أن نكتشف هذا الممكن موضوعياً في كل وقت ونحن نحاول أن نعرف الحلول الصحيحة لمشكلات الناس في واقعنا الاجتماعي. إن التخطيط لحل المشكلات الاجتماعية على مراحل واقعية يصبح لازما لنجاحنا. ومع هذا، ففي كل الحالات، يجب أن نكف أنفسنا عن محاولة تحقيق أي أمر في غير الوقت الذي يسمح الواقع الموضوعي بتحقيقه. ولا يجوز لنا، مهما تكن الظروف، أن نعد بأكثر مما يمكن تحقيقه. ولا

ينبغي لنا، أبداً، أن نخشى، أن يرفض الناس وعودنا الواقعية. فطال الزمان أو قصر سيتعلم الناس ولو من فشل الوعود الكاذبة كيف يقبلون ما هو صحيح. وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة أو متجاهلة الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته أو تنافق الناس فتعدهم بما لا تستطيع أن تحققه.

ومنها ان الناس اداة التطور الاجتماعي، ولا يتم التطور الاجتماعي إلا إذا، وبقدر ما، شارك الناس في طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها ومحاولة معرفة حلولها الصحيحة والمساهمة في العمل اللازم والمناسب لحلها ويكون علينا أن نشترك مع الناس ونشركهم معنا ونحقق لهم ولنا أوسع مجالات المشاركة في طرح المشكلات الاجتماعية ومناقشتها ومحاولة معرفة حلولها الصحيحة والعمل لحلها. وعندما نرى الناس أو بعضهم عاجزين عن معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية أو عن اكتشاف حلولها الصحيحة أو نراهم مفتقدين المهارة اللازمة لتنفيذ تلك الحلول في الواقع فلا نعزلهم عنا ولا نعزل عنهم ولا نستعلي عليهم، بل ننتبه، بقوة، الى أننا نواجه فيهم أخطر مشكلات التطور الاجتماعي التي يطرحها واقعنا: تخلف البشر. فلا نهرب منها أو نستهين بها بل نضعها فوراً في المرتبة الاولى من المشكلات الاجتماعية الملحة التي يجب أن تحل. التوعية مفيدة ولكنها لا تغني عن تنمية الوعي من خلال دراسة المشكلات الاجتماعية مهما اقتضت من جهد. والارشاد مفيد ولكنه لا يغني عن تنمية المعرفة عن طريق النشاط الفكري مهما صاحبها من أخطاء. والرقابة مفيدة ولكنها لا تغني عن تنمية المهارة عن طريق الممارسة مهما تطلبت من وقت. وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع جاهلة أو متجاهلة أن مشاركة الناس في تحقيق التطور لازمة فتعزل نفسها عن الناس أو تعزلهم عنها. أو

تستعلي على الناس في المجتمع فتفرض عليهم وصايتها بحجة أنهم لا يعرفون « مصالحهم الحقيقية ».

ومنها أنه عندما تحول أية قوة، لأي سبب، دون التطور الاجتماعي يصبح الصراع الاجتماعي حتمياً. وتكون غايته تصفية القوة المضادة للتطور ليستأنف التطور الاجتماعي مسيرته بدون صراع. ويكون علينا ونحن نحاول أن نطور واقعنا أن نتمسك بقوة بالحلول الصحيحة لمشكلات التطور الاجتماعي والا نتنازل عنها أو نساوم عليها مهما تكن القوى التي نواجهها وأن نحاول بكل وسيلة ممكنة اقناع الآخرين بصحة مواقفنا. ثم أن نكون مستعدين دائماً لدخول معركة الصراع الاجتماعي بكل أسلحته ضد كل القوى التي حتمته بمواقفها المضادة للتطور الاجتماعي. وأن ندخله، بدون تردد، في كل مجالاته، بيقين المؤمن بأنه لا يصح في النهاية إلا الصحيح، واثقين من أنه مهما تكن موازين القوى في بداية الصراع أو في مراحله فان النصر معقود في النهاية لغايتنا. وهكذا ينذرنا جدل الانسان بالفشل الذي تستحقه أية حركة تستهدف تطوير الواقع وتخشى أعداء تطوره فتتراجع أو تساوم أو لا تعد للصراع عدته فتشتري سلامتها الحاضرة بمستقبل الناس في المجتمع.

هذا يكفي.

فهل حلت مشكلة المنهج؟

## رابعاً: حل المشكلة:

٦ - لعلنا أن نكون قد تبينا في سياق الحديث الذي سبق عن « جدل الانسان » وحتميته في صيغته الفردية والاجتماعية (الجدل الاجتماعي) ان مشكلة المنهج كما نذكرها: « ما يبدو من تناقض بين حتمية قوانين التطور الاجتماعي وحرية الارادة الانسانية »، كان مصدرها التناقض بين واقع القصور الفكري عن معرفة قوانين التطور الاجتماعي الموضوعية وبين ارادة معرفتها. وأن هذا التناقض

لا يقوم إلا عند الذين لا يعرفون أن مصدر الحتمية في حركة التطور الاجتماعي وفي حرية الارادة الانسانية هو قانون واحد. وعندما نعرف أن حركة الانسان وحركة المجتمع منضبطتان بقانون حتمي واحد (جدل الانسان) يتجه بهما الى غاية واحدة (الحرية) يزول ما كان يبدو من تناقض بينهما فلا تكون ثمة مشكلة.

## خامساً: صيغة المنهج الجدلي:

٧ - إذا أردنا أن نجمع كل ما عرفناه من قوانين التطور الاجتماعي في صيغة واحدة يسهل علينا تذكرها لكانت على الوجه الآتي:

(١) «في الكل الشامل للطبيعة والانسان: (٢) كل شيء مؤثر في غيره متأثر به (٣) كل شيء في حركة دائمة. (٤) كل شيء في تغير مستمر (٥) في إطار هذه القوانين الكلية الثلاثة يتحول كل شيء طبقاً لقانونه النوعي. (٦) وينفرد الانسان بالجدل قانوناً نوعياً لتطوره. (٧) في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل. (٨) ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل، (٩) إضافة فيها من الماضي ومن المستقبل، (١٠) ولكن تتجاوزها الى خلق جديد».

ويكون هذا هو منهج «جدل الانسان» أو صيغة المنهج الجدلي بعد أن صححته التجربة بكل ما يتضمنه من أصل مسبوق واضافة من عنده.

## ١٩ - عود على بدء:

قد نجد منهج جدل الانسان معقداً في صيغته غير أن هذا لا ينبغي أن ينسينا أننا تعلمنا منه دروساً تبدو بدهية من فرط صدقها مع خبرتنا المتراكمة من الممارسة. وقد تغرينا تلك البداهة فنستغني بها عن المنهج. عندئذ نرتكب خطأ جسيماً. لأن البداهة ليست طريقاً علمياً الى المعرفة.. وإنما يبدو الامر لأي منا بدهياً على ضوء خبرته

الذاتية المتراكمة فيبدو له صحيحاً الى الدرجة التي لا تحتاج الى البحث لمعرفة لماذا هو صحيح. فان كانت تلك الدروس تبدو لنا بدهية فلأن «جدل الانسان» يضبط حركتنا حتى بدون أن نعرفه وليست خبراتنا المتراكمة التي نرى على ضوئها أن تلك دروس بدهية إلا ثمرة فعالية جدل الانسان فينا. غير أنه يبقى صحيحاً أن الاحتكام الى البداهة خطأ. إن اختلفنا فيها نفترق ولا بد أن نفترق. لأن الناس لا يستوون في خبراتهم الذاتية. وما يكون «صحيحاً» بالبداهة عند واحد قد يكون خطأ «بالبداهة» أيضاً عند آخر. ان الاحتكام الى الحقائق الموضوعية هو وحده الذي يحفظ الوحدة بين الناس فلا يفترقون ولو اختلفوا رأياً، يقيناً منهم بأنه ما دامت الحقائق موضوعية فان معرفتها معرفة صحيحة، بالبحث العلمي والحوار، كفيلة بأن تنهي الخلاف في الرأي.

وطبقاً «لجدل الانسان» طبقاً لمنطق التطور الاجتماعي كما عرفناه، سنجتهد فيما يلي لنصوغ نظرية تغيير واقعنا. ان كان المنهج خاطئاً فكل ما سنقوله سيكون خطأ. ولن يصح مما نقول إلا بقدر ما هو صحيح في المنهج. أما اذا كان «جدل الانسان» صحيحاً فان أي خطأ في النظرية يكون مرجعه الى قصور في معرفة واقعنا معرفة صحيحة. وهو خطأ يمكن تصحيحه طبقاً لجدل الانسان ذاته.

# في النظرية

# المنطلقات

# المنطلقات

## ٢٠ - الوجود القومي:

إن أية محاولة «لتغيير الواقع» على ضوء التسليم بأن الانسان هو العامل الأساسي في عملية التغيير تفرض علينا أن نبدأ بتحديد واقعنا البشري من خلال الاجابة عن السؤال: من نحن؟ .. نحن مجتمع من البشر. إذن. فما هو مجتمعنا؟ . وعندما نعرف من نحن وما هو مجتمعنا لن تكون عملية التغيير تجريداً. لن تكون هناك مشكلات بل مشكلاتنا. ولن تكون هناك قوى بل قوانا. ولن تكون هناك معركة بل معركتنا. ولن يكون هناك أعداء بل أعداؤنا. ولن تكون هناك حرية بل حريتنا... الخ. كل شيء سيكون اكثر وضوحاً وتحديداً لأنه منسوب الى مجتمع واضح ومحدد.

فما هو مجتمعنا الذي ننتمي اليه.

أسهل الاجابات وأقربها الى الذهن هي: أن مجتمعنا محدد «بالدولة» التي نحن رعاياها. فلكل دولة شعب معين. ووطن معين. وواقع اجتماعي واقتصادي معين. ومشكلات معينة... الخ. ذلك هو «الأمر الواقع» . وليس من المنكور أن «الأمر الواقع» هو بداية الطريق لأية ممارسة. وأن تجاهل الأمر الواقع أو القفز من فوقه الى غيره «مثالية» تهدر الطاقات ولا تغير من الواقع شيئاً. ولكن «الدولة» واقع سياسي في مجتمع. والمفروض انها تمثل وتجسد الواقع الاجتماعي الموضوعي. وهو فرض قد يكون صادقاً أو قد لا يكون تبعاً لظروف قيام الدولة في كل مجتمع. أي أن صدق التجسيد السياسي للمجتمع في دولة ما متوقف على مدى مطابقة الشكل السياسي للمضمون الاجتماعي. وهذا يعني أن الدولة لا تحدد المجتمع

على هوى الذين أقاموها ليحكموا بها. ولكن المجتمع هو الذي يحدد الدولة على ما تقتضيه حقيقة وجوده الموضوعي. وعندما تكون الدولة متفقة مع الوجود الموضوعي للمجتمع تصبح تجسيداً سياسياً صحيحاً لهذا الوجود. أما اذا لم تكن متفقة معه فإنها تكون قائمة على غير أساس سوى القهر ويجب أن تزول. وهنا فقط يفرض الأمر الواقع ذاته على مسيرة التغيير وأسلوبه. لأن اقامة الدولة الحقيقية لا بد ان يبدأ من الدولة المصطنعة ذاتها: بتحطيمها.

فالأمر الواقع حجة ملزمة في « ممارسة » التغيير. ولكنه ليس حجة ملزمة في « النظرية » . لأن نظرية تغيير الواقع تعني تحديد الواقع من أجل تغييره، وليس احترام واقعيته والابقاء عليها. ومن هنا نعرف لماذا لا نقبل الاحتلال وهو أمر واقع. ولا اسرائيل وهي أمر واقع، ولا الاستبداد وهو أمر واقع، ولا التخلف وهو أمر واقع.. الخ. لأننا نعرف أن « كل شيء في تغير مستمر » وأن مهمتنا على وجه التحديد هي تغيير الأمر الواقع الى ما هو افضل. ونظرية تغيير الواقع هي التي تحدد لنا ما الأمر الذي نغيره من الأمور الواقعة والى أين يكون التغيير. إذن فكون « الدولة » أمراً واقعاً يحدد لنا مجتمعنا لا يعني بالضرورة انها التحديد الصحيح للمجتمع الذي ننتمي اليه. إنما تكون كذلك عندما تكون تجسيداً للحقيقة الموضوعية للمجتمع، ويكون علينا أن نبحث عن تلك الحقيقة الموضوعية لنرى بعد هذا ما اذا كانت الدولة تتفق مع تلك الحقيقة أو لا تتفق.

فكيف يمكن ان نكتشف الحقيقة من امر مجتمعنا الذي ننتمي اليه؟

بمعرفة كيف تتكون المجتمعات البشرية.

وخلاصة ما نراه في هذا، طبقاً وتطبيقاً « لجدل الانسان » انه إذا اجتمع إثنان وتطورا معاً، خلال الزمان، فإن هذا يعني أن ثمة مشكلة، أو مشكلات، مشتركة بينهما لا تحل إلا بارتباطهما،

وتطورهما، معاً. وهما يحلان تلك المشكلة أو المشكلات عن طريق تبادل المعرفة فيعرف كل واحد منهما ما هي المشكلة المشتركة وكيف نشأت. وتبادل الفكر بينهما فيعرف كل واحد منهما وجهة نظر الاخر في كيفية حل المشكلة. وتبادل العمل، أي مساهمة كل واحد منهما بجهده في حل المشكلة المشتركة وإشباع حاجتهما المشتركة. والاضافة الى الاثنين، خلال الزمان، تمد أبعاد المجتمع الصغير، أو الجماعة، على مستويات ثلاثة: إمتداد أفقي حيث يتعدد الناس وحيث يحمل كل فرد حاجة معه وتتعدد المشكلات الفردية بتعدد الأفراد. وامتداد رأسي يبدأ بالحاجة الفردية الى الحاجة الجماعية أو المشتركة. واتجاه الى المستقبل حيث تنشأ كل يوم مشكلات فردية وجماعية جديدة تضاف الى ما كان موجوداً وتكسب كل مشكلة أولويتها في الحل بقدر ما تكون حادة ومشتركة... وهكذا.

وقد تكون الرابطة الأولى التي جمعت بين اثنين هي الاجتماع على حل مشكلة « حفظ النوع » التي يؤدي حلها الى أن يضاف الى الاثنين ثالث فتوجد الأسرة ثم العائلة ثم السلالة... الخ. تلك وحدة الأسرة تظل واقعاً مشتركاً بين الناس تميزهم عن غيرهم حتى يتجاوز التعدد - في الزمان - ما يميز الناس بأصلهم الواحد فتتوه الانساب المشتركة في الكثرة. غير أن مجرد اجتماع اثنين، ولو على مشكلة حفظ النوع، ينشىء مشكلة مشتركة جديدة على كل منهما، أي أنها وليدة التناقض بين اجتماعهما في مشكلة واحدة وانفصالهما - كل منفرد بذاته - في الوقت نفسه، مضمونها كيف يفكران ويتبادلان الرأي ويسهمان في حل مشكلتهما الأولى. وقد حلت تلك المشكلة الجديدة بأول إضافة رائعة ابتكرها الانسان ونعني بها اللغة. فعن طريق اللغة أمكن الوصول - بين المتعددين - الى وحدة الادراك والفكر والعمل لمواجهة المشكلات المشتركة. وباللغة وجد التطور الاجتماعي أولى أدواته فانطلقت كل أسرة تواجه - مجتمعة - ظروفها المشتركة وتحقق مستقبلها المشترك. ثم يستمر النمو

بالتعدد، وتتعدد المشكلات، وتتنوع في مضامينها، بحيث تتجاوز في اتساعها، وفي مضمونها، رابطة الدم التي تصبح عاجزة عن أن تجمع جهد كل الأسر، والعشائر، لحل المشكلات المشتركة فيما بينها ولتحقيق مصالحها المشتركة، فتكون المجتمعات القبلية حلاً لمشكلات مشتركة بين أفراد كل قبيلة، وتكون القبيلة بذلك طوراً جديداً، نامياً، يتجاوز بمقدرته المشتركة مقدرة الأسر فيه على حل المشكلات المشتركة.

فقد أتى على الانسان حين من الدهر، استنفده في الصراع ضد الظروف الطبيعية للحصول على ما يحفظ حياته من ناتج الارض والصيد. وكان شكل صراعه متابعة ثمار الطبيعة المتاحة تلقائياً الى حيث هي. والبقاء المؤقت على الأرض حيث يجدها، الى أن تنضب فيهجرها الى مكان آخر من الأرض. كانت الهجرة تغييراً للظروف المادية (الطبيعية) بالانتقال من مكان الى آخر. وبالهجرة، وخلالها. إلتقاء بجماعات أخرى تسعى وراء الغاية ذاتها. فيلتقيان على مصدر إنتاج واحد فيقتتلان عليه. وبغلبة أحدهما يدخل مرحلة من التطور بدأت بحل مشكلة التزاحم فيستقر على الأرض ويبدأ في مواجهة المشكلات الجديدة التي تطرحها ظروفه الجديدة. فيبتكر في الأرض التي استقر عليها ما يحل مشكلات جمع نتاجه وتخزينه وتوزيعه وحراسته من فؤوس ومنازل وحراب ونبال.. الخ. وإذ يكون هذا هو الطريق الوحيد لحفظ الحياة وإشباع حاجاتها المتجددة. يصبح جهد الأسر والعائلات قاصراً عنها فيكون الحل الحتمي أن تتجمع الأسر والسلالات والعشائر - تدريجياً ومن خلال مواجهة المشكلات ذاتها - لتكون قبائل. أي لتكون بكثرتها ومقدرتها أقدر على حل مشكلات الظروف المشتركة. ويطرح تعدد الأسر والعشائر في المجتمع القبلي مشكلات جديدة تحلها القبيلة بما تضيفه من نظم وتقاليد وعادات تضبط سلوك الجميع ويحتكمون اليها فلا يتفرقون. وقد يتحقق لهم جميعاً نصر مشترك ضد عدو مشترك فيمجدون انتصار

« قبيلتهم » على الطبيعه وعلى الاعداء شعراً وغناء وألحاناً ... الى أن ينضب رزق الأرض. أو يغلبوا على أمرهم. فتبدأ مرحلة جديدة من الصراع ضد الطبيعة والأعداء بهجرة جديدة يصاحبها قتال جديد ... الخ.

وهكذا كانت المجتمعات القبلية وحدات متماسكة داخلياً. مهاجرة، مقاتلة دائماً.

ذلك هو الطور القبلي من المجتمعات: داخل المجموعة الانسانية الواحدة، تنفرد كل جماعة وحدة قبلية متميزة عن القبائل الاخرى بأصلها الواحد ولغتها الواحدة ثم بنظمها وتقاليدها وثقافتها القبلية. ولا تميزها عن غيرها « الارض » التي تعيش فيها. لتبادل المواقع من الارض كراً وفراً خلال الصراع القبلي.

وقد انتهى الطور القبلي أو كاد أن ينتهي. فخلال أحقاب طويلة من الهجرة المقاتلة، اهتدت بعض الجماعات والقبائل الى الارض الخصيبة وأودية الانهار فاستأثرت بها حلاً لمشكلة ندرة الرزق التي كانت تعالجها بالهجرة من مكان الى مكان. ولم تعد حركتها خاضعة لما تمنحه الطبيعة تلقائيا، بل « استقرت » على الارض وابتكرت الزراعة وأدواتها. حينئذ افترق تاريخ الشعوب والمجتمعات ولم يعد من الممكن الحديث عن « التاريخ الانساني » أو « تاريخ البشرية » بل لا بد من تتبع كل جماعة على حدة لنعرف تاريخها الخاص على ضوء ظروفها الخاصة.

فالجماعات القبلية التي استقرت على أرض معينة خاصة بها دخلت مرحلة تكوين جديدة هي مرحلة تكوين الامم. التكوين القومي. لتتميز بهذا الاستقرار على أرض خاصة عن الطور الذي سبقها. الطور القبلي. غير أن هذا لا يعني أنها قد أصبحت اماً. فنحن لا نقول إن أية جماعة من الناس لها لغة مشتركة وتقيم في منطقة معينة من الارض قد أصبحت امة. بل ننظر الى المجتمعات خلال تطورها

الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل. فالامة تدخل مرحلة التكوين باستقرار الجماعات القبلية (تحمل كل منها لغتها وثقافتها وتقاليدها) على أرض معينة ومشتركة وبها تحل مشكلة الهجرة وتتميز بالاستقرار على الارض عن الطور القبلي. ثم تبدأ في التكوين وتتحدد خصائصها خلال مواجهة المشكلات المشتركة والمشاركة في حلها. وقد تكون أول مشكلة واجهتها الجماعات المستقرة هي المحافظة على هذا الاستقرار. أي حماية الارض المشتركة. ذلك لأن القبائل لم تستقر كلها في وقت واحد. بل بينما استقر بعضها ودخل مرحلة التكوين القومي ظلت الجماعات القبلية الاخرى مهاجرة مقاتلة معاً. تغزو أطراف الأرض التي استقر عليها الأولون فتقيم فيها مختلطة بسكانها الاصليين مبتدئين معاً مرحلة من الحياة المشتركة المستقرة لن تلبث أن تكوّن منهم أمة واحدة. أو محاولة غزوها فمنحسرة عن حدودها. وقد يثير الغزاة حروبا مضادة تخرج فيها الجيوش لمطاردة المغيرين والقضاء عليهم وضم مراكز تجمعهم الى الارض الخاصة فتمتد حدودها ليشملها جميعاً الاستقرار مقدمة لتكوين امة. وقد استمرت فترات الغزو القبلي وحروب المطاردة فترات طويلة من التاريخ عوقت تطور الجماعات المستقرة الى أن تكون أمما مكتملة. وان كانت قد أسهمت - من ناحية اخرى في أن يتجاوز المستقرون على الارض الخاصة المشتركة، رواسب الطور القبلي فيلتحموا معاً خلال العمل المشترك لحماية الارض المشتركة في مواجهة العدو المشترك. وعندما تثبت حدود الارض مؤذنة بانتهاء الصراع حول الاختصاص بها تكون تلك الحدود ذاتها حدوداً لما يليها من أرض خاصة بجماعات مستقرة أخرى.

الى هنا تكون قد توافرت للجماعة المستقرة على أرض معينة (الامة في دور التكوين) وحدة اللغة ووحدة الارض المشتركة. غير أن هذا لا يميزها عن غيرها من الجماعات المستقرة التي لها بالضرورة لغتها

وأرضها . انما تكتمل خصائص الامــة خــلال تكوينها القومي المنطلق من استقرار الشعوب على أرض خاصة فتفاعل الناس مع الناس مع الطبيعة ينتج حصيلة مادية (انتاج زراعي، انتاج صناعي، ادوات انتاج، مبان.. الخ) وتفاعل الناس في المجتمع ينتج حصيلة اجتماعية من الافكار والمذاهب والنظم والقيم والتقاليد والفنون... الخ . والنظر الى هذه الحصيلة من تفاعل الانسان مع الطبيعة ومع غيره في المجتمع نظراً الى ما يسمى « الحضارة ». فاذا اضيف الى هذا - في دور التكوين القومي - أن الطبيعة محددة بأرض معينة متميزة عن غيرها « وليست ممتازة » وان الناس قد تحددوا بشعب معين متميز عن غيره (وليس ممتازا) كان مؤدى هذا التحديد أن حصيلة تفاعل الناس مع أرضهم الخاصة وفيما بينهم ستكون متميزة في مضمونها المادي والثقافي عن غيرها، اي تكون متميزة « حضارياً » . وتكون بذلك قد اكتملت « امة » .

وعندما تكتمل الأمم وجوداً قد تظل فلول من الجماعات القبلية محاصرة أو محصورة على أطراف الأرض الوعرة فيما بين الأمم. أو متخلفة في اماكن متفرقة داخل الأمة. وقد تحاول من حين الى آخر أن تكمل مسيرتها التاريخية مستقلة وأن تدخل هي أيضاً مرحلة للتكوين القومي خاصة بها، وهذا لا يكون إلا بأن تقتطع لنفسها جزءا من الأرض تختص به. ولكن الأمر يكون قد حسم تاريخياً باختصاص الأمة التي سبقت تكويناً بالأرض المعينة المشتركة حتى أقصى أطرافها بصرف النظر عمن قد يكون مقيماً على أرضها، وفي كنفها، من أفراد، أو أسر، أو عشائر لا ينتمون اليها أو من يكون متخلفاً من ابنائها،لأن التكوين القومي الجديد هنا لن يكون الا على حساب تكوين قومي اكتمل تاريخياً.

## ٢١ - وحدة الوجود القومي:

يقولون في تعريف الأمة: « انها جماعة من البشر تكونت تاريخياً

لها لغة مشتركة وأرض مشتركة... الخ.» . فلماذا - اذن - نسرد كل هذا لنصل الى ما يقولون؟ لأن هناك أقوالاً أخرى في « الأمة » غير صحيحة وان كانت متداولة في الفكر العربي. ونعني بها تلك الآراء التي لا تدخل « الأرض المشتركة » عنصراً في التكوين القومي. وهو خطأ كبير. اذ أن أية نظرية في « الأمة » لا تسلم بأن « الأرض المشتركة » عنصر لازم لأية جماعة بشرية لتكون أمة هي نظرية فاشلة في التعريف بالأمة. ذلك لأن كافة العناصر الأخرى مثل وحدة اللغة التي ترتكز عليها النظرية الالمانية، أو وحدة الحياة الاقتصادية التي يرتكز عليها الفكر الماركسي، أو وحدة الثقافة التي تشيد بها الكتابات العربية، أو حتى وحدة الارادة التي تركز عليها النظرية الفرنسية. الخ، كل هذه عناصر ممكن أن تتوافر، وأن تجتمع، لجماعات بشرية لا ترقى الى مستوى « الأمة » كالمجتمعات القبلية مثلاً. ان هذه نقطة هامة لا نعتقد أن الأدب القومي قد منحها كل العناية التي تستحقها، مع انها - كما سنرى - من العناصر الجوهرية في نظرية القومية.

على أي حال لقد عرفنا من حديثنا عن كيف يتكون الوجود القومي، وكيف تكتمل الأمة تكويناً، ان المميز الاساسي للامة عن الجماعات الانسانية السابقة عليها هو عنصر الأرض الخاصة المشتركة. الخاصة بالجماعة البشرية المعينة دون غيرها من الجماعات الانسانية الأخرى، المشتركة فيما بين الناس فيها. ومن هنا تكون الأمة تكوينا واحداً من الناس (الشعب) والارض (الوطن) معاً. فنحن عندما نقول - مثلاً - اننا أمة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربي لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الامة) الذي يتضمن الجزء (الوطن) . فالشعب العربي (الناس) والوطن العربي (الارض) يكونان معاً الامة العربية التي ما تحولت من شعوب لا تختص بالأرض التي تقيم عليها الى امة، او من ارض لا تخص شعباً

بعينه الى امة، الا عندما التحم الشعب العربي بالوطن العربي واختص به ليكوّنا وجوداً واحداً هو الامة العربية.

واذا كان لا بد من تعريف فان الامة مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على ارض خاصة ومشتركة، تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك. اما كل ما تعلمناه من مميزات الامة كاللغة او الثقافة او الدين... فتلك عناصر التكوين الحضاري وهي تختلف من امة الى امة تبعاً لظروف التطور التاريخي الذي كونها. اما عن المصالح الاقتصادية المشتركة فهي متوافرة في كل مجتمع حتى لو لم يكن امة. واما الحالة النفسية المشتركة، والولاء المشترك... الخ فتلك معبرات في الإفراد عن انتمائهم الى امة قائمة. وتختلف من فرد الى فرد في الامة الواحدة تبعاً لوعيه علاقته بمجتمعه القومي. ولكن الوجود القومي لا يتوقف عليها. وقد قلنا ان الامة مجتمع تكون نتيجة «تطور» تاريخي مشترك لان القول بانها تكوين تاريخي لا يكفي للدلالة على انها طور من المجتمعات اكثر تقدماً من الاطوار السابقة عليه.

ولا بأس في ان ننبه - هنا - الى أن معرفة او تعريف «الامة» ليست مباراة في المقدرة على الصياغة، بل هي ضرورة لازمة لمعرفة الظاهرة الاجتماعية التي سيكون كل الحديث - بعد هذا - دائرا حول تطورها. ولقد نعرف من كثير مما كتب عن الامة في الادب العربي «تساهلاً» في معرفة الامة والتعريف بها. فاذا بالانطلاق منها الى قضايا المستقبل يصل بهم الى مآزق غير سهلة. ونضرب لهذا ثلاثة امثلة حية: المثل الاول «التساهل» في عنصر الارض الخاصة والمشتركة والتركيز على الوحدة الثقافية او الروحية وهي النظرية في الامة التي قامت عليها الحركة الصهيونية. والمثل الثاني «التساهل» في عنصر التطور التاريخي والتركيز على وحدة الارادة وهي النظرية التي ادت وتؤدي بكثير من المثقفين العرب الى الخطأ في فهم مشكلة الاقليات القومية. والمثل الثالث هو الاختلاف

في الرأي حول تقييم الحركة القومية الراجع الى الاستعمالات المتباينة لكلمة « امة » . ويغذي هذا الاختلاف ان اللغات ذات الاصل اللاتيني تتضمن، وتستعمل، مفردات لغوية لا تتفق مع المفردات العربية المستعملة في الادب القومي. اهمها ما يترجم عادة الى كلمة « قوميات » . اهم - هناك - يقصدون بها ما يمكن ان تدل عليه كلمة: « امم » أو « اقليات قومية » . ونحن نعرف اللبس الذي ادت اليه الترجمة - الخاطئة او المتعمدة - لما كتب في الادب الماركسي عن « المسألة القومية » فاذا بها تصبح« المسألة الوطنية » . وقد عرفنا من قبل ما يؤدي اليه هذا اللبس من خلط بين « حركات التحرر الوطني » و « الحركات القومية » (فقرة ١١ ) .

أياً ما كان الأمر فإن فيما سبق بياناً للأمة كما نفهمها. وبذلك المفهوم سنستعملها فيما يلي من حديث.

## ٢٢ - وحدة المصير القومي:

والآن نعيد السؤال:

ما هو مجتمعنا الذي ننتمي اليه؟ ما هي حقيقته الموضوعية كتكوين تاريخي؟. هل نحن ما زلنا مجموعات من القبائل، أم أننا مجموعة من الأمم. أم أننا ننتمي الى أمة عربية واحدة؟

والاجابة هنا تكاد تكون جاهزة: نحن أمة عربية واحدة. والأمة العربية هي مجتمعنا الذي ننتمي اليه. وهي اجابة غير منكورة من كل الذين يعنينا أن نقيم معهم حواراً بنّاء حول المستقبل العربي ونظريته. وقد اكتشف كثيرون حقيقة الوجود القومي العربي من شعورهم بالانتماء الى هذه الأمة العربية التي تتجاوز مجتمعاتهم السياسية بشراً وأرضاً، أي من خلال ما يسمونه « الحالة النفسية المشتركة » التي تعبر بذاتها عن اكتمال التكوين الاجتماعي الذي تعكسه. واكتشفه آخرون عن طريق البحث العلمي في تاريخ الأمة العربية.

واكتشفه غيرهم عن طريق الممارسة حيث تعاملهم شعوب الأمم الأخرى على أساس أنهم « عرب » ينتمون الى أمة عربية. بل ان كثيرين قد اكتشفوا انتماءهم القومي الى الأمة العربية من خلال صدمة النكبة سنة ١٩٤٨ ، وصدمة النكسة سنة ١٩٦٧ . المهم انه قد اصبح مسلماً بأننا ننتمي الى امة عربية مكتملة التكوين. وهذا يعفينا من جهد لا مبرر له لإثباته. فنحن مقبولون « كأمة » وهذا يكفي. يكفي لنقول أننا أمة عربية. وبعد؟

هذا هو السؤال الدقيق. ان مجرد القول بأننا امة عربية واحدة قد لا يعني شيئاً عند الكثيرين. ونحن نعرف ان كثرة من الناس يسلمون معنا بأننا امة عربية ثم لا يرون ان لهذا اثراً في مخططات النضال من اجل المستقبل. ومعنى هذا ان ثمة فجوة في الحوار لا بد من ان تملأ لنلتقي. خاصة ونحن نتحدث عن الوجود القومي في اطار نظرية النضال من أجل المستقبل.

لا يمكن فهم العلاقة بين الوجود القومي ووحدة مصيره إلا اذا عرفنا « لماذا » تكونت الامم؟ لماذا كنا أمة عربية مثلا؟ هل كان ذلك مصادفة تاريخية. أو تم اعتباطاً لا أحد يدري لماذا؟ إنه سؤال لم يكن لنا حظ التعرف على أية اجابة عليه في أية دراسة أخرى. مع أنه سؤال حاسم.

« في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل. ويتولى الانسان نفسه حل التناقض بالعمل. إضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ولكن تتجاوزهما الى خلق جديد ». هذا هو قانون التطور الجدلي كما عرفناه من « جدل الانسان » وترجمته الاجتماعية هي: أن المجتمعات تتطور من خلال العمل المشترك (الجماعي) لحل التناقض بين الواقع (حصيلة الماضي) والمستقبل (كما تعبر عنها حاجاتها) أو بتعبير أسهل: ان المجتمعات تتطور خلال حل المشكلات التي يطرحها واقعها مستهدفة دائما اشباع حاجاتها المادية والثقافية المتزايدة أبداً.

إذا نظرنا على ضوء هذا الى تطور المجتمعات نجد أن التكوين القبلي كان حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال حل مشكلات الطور الذي سبقه. فهو أكثر منه تقدماً، وأكثر منه شمولاً، فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ما يجدده كما يجدد الكل الجزء. فالمجتمع القبلي لم يلغ الاسرة فيه، بل ظلت أسراً وبطونا وأفخاذا يقوم الدم فيها رابطة بين ذوي الدم الواحد في حدود مشكلاتهم العائلية، تضاف اليها الرابطة القبلية الواحدة فيما يتجاوز حدود الاسرة الى القبيلة إضافة كانت حلاً لمشكلة تحققت بها للافراد حتى من الاسرة الواحدة حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها من مقدرة على التحرر. اللغة الواحدة بقيت كما كانت وسيلة للمعرفة ولتبادل الرأي ولكنها اصبحت أكثر غنى بما أضاف الناس اليها في المجتمع القبلي من معارف وآراء جديدة طورتها فتجاوزت لغة الأسر والبطون والعشائر التي بقيت لهجات تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها. ومثل هذا تحقق في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل فكسب به كل فرد من أية أسرة حريات أكثر مما كانت له وهو محصور في امكانيات بني دمه... (كذلك) التكوين القومي للمجتمعات (كان) حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات الطور الاجتماعي الذي سبق القوميات. فهو أكثر منه تقدما، أي فيه من الحريات للانسان أكثر مما كان. وهو أكثر منه شمولا فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ويجدده كما يجدد الكل الجزء. فكما أن المجتمع القبلي لم يلغ الأسرة بل ظلت أسرا وبطونا وأفخاذا. يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد، بقيت الأسر في الامة الواحدة واضيفت اليها الروابط المحلية والإقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي، تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية. قرى ومدنا ومناطق وأقاليم . ثم أضيفت اليها الرابطة القومية إضافة كانت حلا لمشكلات الأسر والأقاليم ذاتها. وتحققت بها للأفراد من الأسر ومن الأقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها أو

الروابط المحلية وحدها. اللغة الواحدة بقيت كما كانت من قبل وسيلة مشتركة لتبادل المعرفة وتبادل الرأي. وأصبحت أكثر غنى بما أضاف اليها الناس في المجتمع القومي من معارف واراء جديدة طورتها فتجاوزت لغة الأسر والأقاليم التي بقيت لهجات تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها. ومثل هذا تحقق إضافة في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل. فكسب به كل فرد من أية أسرة. ومن أي إقليم. علما وثقافة وحريات أكثر مما كان له وهو محصور في امكانيات بني دمه أو عشيرته أو إقليمه. والإضافة لا تلغي المضاف اليه ولكن تكمله فتغنيه... الخ.

**هكذا جاء كخلاصة لدراسة طويلة في « الأسس » باللغة المنتقاة على ما تفرضه الدراسة هناك . ونقوله هنا باللغة البسيطة التي تناسب الحوار المفتوح : اننا لم نكن امة عربية اعتباطاً، بل تكوّنا امة عربية من خلال بحث الناس عن حياة افضل.**

فإذا كنا قد بلغنا من خلال تلك المعاناة التاريخية الى الطور القومي. اي ما دمنا امة عربية واحدة. فان هذا يعني ان تاريخنا. الذي قد نعرف كل احداثه وقد لا نعرفها. قد استنفد خلال بحث اجدادنا عن حياة افضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل ان تلتحم معاً لتكون امة عربية واحدة. وانها عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلاً موضوعياً غير قابل للنقض. على ان ثمة « وحدة موضوعية » . قد نعرفها. وقد لا نعرفها. بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي. اياً كان مضمونها. وانها. بهذا المعنى. مشكلات قومية لا يمكن ان تجد حلها الصحيح إلا بامكانيات قومية. وقوى قومية. في نطاق المصير القومي. قد يحاول من يشاء ان يحل مشكلاته الخاصة بامكانياته القاصرة. ثم يقنع بما يصيب. ولكنه لن يلبث ان يتبين. في المدى القصير او الطويل. ان الحل الصحيح المتكافىء مع الامكانيات القومية. المتسق مع التقدم القومي. قد اخطأه عندما اختار ان يفلت بمصيره الخاص من الوحدة الموضوعية

للمشكلات التي تشكل حلولها المصير القومي الواحد.

ذلك هو ما تعنيه « وحدة المصير القومي ».

انه ذات التعبير في مجتمع قومي عن البدهية التي عرفناها من قوانين التطور الاجتماعي (فقرة ١٨) : « ما دام الواقع الاجتماعي محدداً موضوعياً فان الحل الصحيح لاية مشكلة اجتماعية محدد موضوعياً... فلو استطعنا ان نحصر كل ما يحتاجه الناس في مجتمع معين ونعرف في ذات الوقت كل ما يستطيع الواقع ان يقدمه لعرفنا ما هي المشكلات الحقيقية التي يطرحها الواقع الاجتماعي وكيف تحل. اي لعرفنا الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية كما هي محددة موضوعياً. مؤدى هذا ان كل مشكلة اجتماعية لها حقيقة واحدة مهما اختلف فهم الناس لها وبصرف النظر عن مدى ادراك صاحبها لحقيقتها. وان اية مشكلة اجتماعية ليس لها إلا حل صحيح واحد في واقع اجتماعي معين في وقت معين. قد يكون لها اكثر من حل خاطيء، قاصر او متجاوز او مناقض، يحاوله صاحبه فيفشل في حلها، ولكن حلها الصحيح لا يمكن إلا أن يكون واحداً بحكم أن الواقع الاجتماعي واحد ».

## ٢٣ - وحدة الدولة القومية:

لا يتفق فقهاء علم القانون على تعريف واحد للدولة، ولكنهم يتفقون على العناصر التي يجب أن تتوافر لأي مجتمع ليكون دولة، فيقولون انها ثلاثة: (١) شعب و (٢) أرض و (٣) سلطة شاملة الشعب والارض جميعاً مستقلة عن اية سلطة اخرى. ويضيف بعضهم « الاعتراف » كعنصر رابع وان كان هذا محل خلاف كبير يدور حول ما اذا كان الاعتراف لازما لتوجد الدولة أم للاقرار بوجودها أم للامرين معاً. وفقهاء علم القانون، في كل هذا، « يصفون » الدولة « النموذج » ، ولكنهم لا يهتمون بكيفية قيام الدولة « الواقعية » . فيكفيهم ان تقوم في الواقع بعناصرها النموذجية لتكون عندهم

دولة، ثم يبدأون، بعد هذا، في شرح دلالات عناصرها والاثار القانونية(الحقوقية) المترتبة عليها. غير ان اكثر جهد فقهاء علم القانون كان وما يزال منصباً على شرح دلالة واثار ذلك العنصر الثالث: « السلطة » أو « السيادة » كما يقال في كثير من كتب القانون حيث تتداول الكلمتان كما لو كانتا ذواتي مدلول واحد. وفي هذا يدور الحوار الخصيب حول ما يسمى « بالمشكلة الدستورية » . ما هي السيادة؟ أو ما هي السلطة؟ وما مصدرها؟ . ومن صاحب الحق في ممارستها؟ .. وما هي حدودها... الخ . وما يزال ما يقولونه في هذا غير منته الى اتفاق. ذلك لأنهم يعالجون موضوعاً ذا جذور تاريخية موغلة في القدم كانت السلطة فيها اسبق الى المعرفة من السيادة. وكان مصدرها ما يسمى « بالتفويض الالهي » . حيث يمثل الملك إرادة الله في الارض ولا يكون مسئولا إلا أمامه في السماء. وقد انتهى هذا المفهوم بنهاية القرن الثامن عشر حيث أصبح الشعب مصدر السلطة. وفيه دخل تعبير « السيادة » لغة القانون. فالشعب مصدر السلطات لأن الشعب، وليس الملك، هو السيد. ولكن الشعب السيد لا يمارس سيادته فما هي العلاقة بينه وبين من يمارسها؟ أو ما هي العلاقة بين السيادة والسلطة؟ . وفي هذا كلام كثير. ووراءه كل تلك النظريات التي شاعت في اوروبا قبل القرن الثامن عشر وابدعها فلاسفة الليبرالية من أمثال روسو ومنتسكيو الذين كانوا يبذرون أفكارهم للتمهيد للثورة ضد الاقطاع. ولسنا ندخل ساحة الحوار مع هؤلاء أو مع فقهاء علم القانون. انما نحاول هنا ان نترجم نظريتنا القومية الى لغة القانون.

ويمكننا منذ البداية ان نفرق بين السيادة والسلطة. فالسيادة أشمل من السلطة اذ السلطة هي « ممارسة » السيادة. أو ان حق السيادة هو مصدر حق السلطة. وهما في علاقة قريبة من علاقة حق الملكية بحق الانتفاع، اذ الاول يتضمن الاخير وهو مصدره. ويترتب على هذا - أولاً - أن من يملك حق السيادة يملك حق السلطة،

ولكن ليس من اللازم أن يكون مالك حق السلطة مالكاً لحق السيادة. ويقوم هذا عندما يمارس صاحب حق السيادة حقه في السلطة لا بنفسه ولكن بمن يختاره ليمثله وينوب عنه في ممارسته. ويترتب عليه - ثانياً - أن من يمارس السلطة نيابة عن صاحب حق السيادة يظل تابعاً لمن انابه فكما يختاره،له ان يحاسبه وان يعزله وان يعين غيره. وعندما يسلب منه هذا الحق يكون قد فقد سيادته. فاذا طبقنا هذا على المجتمعات نجد أن الشعب هو صاحب حق السيادة بما يتضمنه من سلطة. أما محل الحق فهو الأرض. ومن هنا يكون للسيادة مفهوم ذو حدين: سيادة الشعب على أرضه دون الشعوب والجماعات الاخرى (الاختصاص بالأرض) . وسيادة كل الشعب على ارضه (المشاركة فيها) . ولما كان الشعب مكوناً من أفراد عديدين فانه يمارس سيادته في حديها من خلال أفراد يمثلونه وينوبون عنه ويكونون مسئولين أمامه. أولئك الذين يطلق عليهم لفظ الحكومة. هنا تبقى السيادة للشعب وتمارس الحكومة السلطة نيابة عنه ثم تتوزع وظائف السلطه على اجهزة متخصصة في التشريع أو التنفيذ أو القضاء... ويصاغ كل هذا في عديد من القواعد الملزمة لكل واحد من الشعب اياً كان موقعه. وبمجموع تلك القواعد يتحول المجتمع الى مؤسسة منظمة. منظمة بمعنى أن علاقة الناس فيها بالأرض وعلاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم بمن ينوبون عنهم في ممارسة السلطة تكون محددة بقواعد ملزمة لهم جميعاً ولكل واحد منهم. ونلتقي هنا بكلمة الشرعية. أي اتفاق السلوك الفردي أو الجماعي مع قواعد ذلك النظام القانوني. ويصبح غير مشروع كل سلوك لا يتفق معها. تلك القواعد التي تضبط سلوك الناس في مجتمع منظم هي ما يسمى « بالقوانين » التي تطلق عليها بدورها اسماء شتى من أول الدستور (القانون الاساسي) الى آخر الاوامر الادارية. المهم أنه أياً كان اسم القاعدة الملزمة فهي جزء من نظام قانوني (حقوقي) غايته أن يضبط سلوك الناس في المجتمع على قاعدتين تمثل كل منهما حداً من

حدي السيادة، الأولى اختصاص الشعب بالأرض دون غيره. والثانية مشاركة الشعب في أرضه. وعندما يقوم هذا النظام في أي مجتمع يتحول المجتمع إلى منظمة قانونية (حقوقية) من البشر والأرض، أو كما يقال من الشعب والوطن، أي يتحول إلى « دولة » بعناصرها التي يعرفها فقهاء علم القانون، الشعب والأرض والسلطة (السيادة).

ثم يأتي الاعتراف صادراً من دولة أخرى ويكون من آثاره التزام الدولة المعترفة بالآثار الملزمة للقواعد التي تشكل بمجموعها المنظمة القانونية (الدولة) المعترف بها.

ولقد عرفنا من قبل كيف يتحدد عنصرا البشر والارض في المجتمع القومي خلال التطور التاريخي. وكيف أن الأمة هي تكوين اجتماعي من شعب معين وأرض معينة خاصة به ومشتركة فيما بينه. ويضيف هذا الى مفهوم السيادة مضموناً جديداً هو المشاركة التاريخية فيها بين الأجيال المتعاقبة من الشعب. وننتهي الى عدم شرعية تنازل الشعب، أي جيل من الشعب، عن السيادة على الأرض. وأن شرعية الدولة ذاتها منوطة باتفاق نطاقها البشري والاقليمي مع التكوين التاريخي للمجتمع.

بناء على هذا كله نستطيع أن نقول اننا عندما نكون في مواجهة أمة فإن وحدة الوجود القومي تحتم وحدة الدولة فيها. بمعنى أن الدولة القومية التي تشمل الشعب والوطن كما هما محددان تاريخياً هي وحدها التي تجسد سيادة الشعب على وطنه القومي ومشاركته التاريخية فيه. وهي لا بد أن تكون شاملة البشر والأرض جميعاً لتكون دولة قومية مكتملة السيادة. إذ عندما يخرج عن نطاقها أي جزء من الشعب يكون هذا الجزء قد حرم من ممارسة سيادته على وطنه. وعندما يخرج عن نطاقها أي جزء من الوطن يكون الشعب قد حرم من ممارسة سيادته على ذلك الجزء من الوطن.

غير أن هذا ليس كل شيء،

فقد عرفنا أن وحدة المصير القومي تعني ان « ثمة وحدة

موضوعية » ، قد نعرفها وقد لا نعرفها، بين كل المشكلات التي يطرحها واقعنا القومي، أياً كان مضمونها. وانها، بهذا المعنى، مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح إلا بامكانيات قومية، وقوى قومية، في نطاق المصير القومي (فقرة ٢٢). ومؤدى هذا ان وحدة الدولة القومية شرط لازم لإمكان معرفة حقيقة المشكلات الاجتماعية في المجتمع القومي، وحلولها الصحيحة المحددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته وتنفيذ تلك الحلول في الواقع. ان هذا لا يعني أن الناس في الدولة القومية سيعرفون حتماً حقيقة المشكلات الاجتماعية وحلولها الصحيحة أو انهم سيحلونها فعلاً إنما يعني أن كل هذا يكون متاحاً لهم في الدولة القومية أما الباقي فيكون متوقفاً على مقدرتهم على الانتفاع به.

ونلاحظ هنا ملحوظة دقيقة.

إذا كانت ممارسة حل المشكلات الاجتماعية في مجتمع قومي تتم في غير نطاق الدولة القومية، فإننا لا نستطيع أن نعرف - من مجرد الممارسة - حقيقة مشكلة غياب الدولة القومية. لأن الدولة القومية هي الشرط الأول لمعرفة حقيقة المشكلات التي يطرحها الواقع الاجتماعي القومي بما فيها مشكلة الدولة ومناسبتها لاداء وظيفتها. نريد أن نقول أنه مهما عرفنا من المشكلات الاجتماعية في مجتمعنا القومي وحلولها والامكانيات المتاحة لحلها، فإن غياب الدولة القومية يعني بذاته اننا نواجه مشكلة « نقص » المعرفة بالمشكلات وحلولها، و « نقص » الامكانيات المتاحة لحلها. ان هذا النقص في المعرفة لا يمكن أن يعوض إلا علمياً وعقائدياً. أما النقص في الإمكانيات فلا يعوض إلا بالدولة القومية ذاتها. لهذا فإننا نلاحظ أن الذين يتصدون لحل المشكلات الاجتماعية في غيبة الدولة القومية، بدون وعي قومي، لا يعرفون من الممارسة ضرورة الدولة القومية في المجتمع القومي إلا بقدر ما يفشلون وفي المجالات التي يفشلون فيها وفي وقت الفشل. ومن هنا

لا يتذكرون الوحدة إلا عندما يفشلون ولا يطلبونها إلا في مجالات فشلهم ولا يقبلونها إلا بقدر ما تكون « نافعة » كتعويض لهذا الفشل. نافعة في اكمال معرفتهم بالمشكلات أو اكمال معرفتهم بحلولها أو اكمال امكانيات حلّها. فهي مرتبطة عندهم بالمنفعة كما يلمسونها، واينما يلمسونها، وعندما يلمسونها في الممارسة. وهو طريق تجريبي للمعرفة طويل وباهظ الثمن ولكنه يؤدي، في النهاية، الى ذات المنطلق العقائدي الصحيح. إذ لما كانت الحلول الصحيحة للمشكلات الاجتماعية في الواقع الاجتماعي القومي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي (المجتمع القومي) ذاته فإن الممارسة في غيبة الدولة القومية ستعلم أصحابها كيف يقبلون الحل الصحيح لمشكلاتهم: الوحدة. هذا لا شك فيه طال الزمان أو قصر. كل ما في الأمر أنهم لن يتعلموا إلا بعد أن يبذلوا جهوداً مهدرة في محاولات التطور الفاشلة. وهذا هو الفارق بين المعرفة العلمية لقوانين التطور الاجتماعي والتزامها وبين الجهل بها أو تجاهلها وممارسة التطور الاجتماعي بالتجربة والخطأ. الفارق بين حركة التطوير الاجتماعي العقائدية وبين حركة التطور الاجتماعي التجريبية.

وعندما نكون عقائديين، عندما نكون علميين، ونعرف أن واقعنا الاجتماعي هو « أمة » نطلب الوحدة السياسية (الدولة القومية) حتى نوفر لأنفسنا أول شروط المقدرة على التطور ولا نطلبها لحل إحدى مشكلات التطور. نطلب دولة الوحدة لمجتمعنا القومي لنستطيع أن نتطور « فيها » ولا نطلبها لنطور « بها » واقعنا الإقليمي مثلاً. الأول موقف قومي سينتصر حتما والآخر موقف انتهازي سينكشف حتما فينهزم.

فما القومية؟

## ٢٤ - القومية:

---

قلنا أن الإضافة الى الاثنين - خلال الزمان - تمد ابعاد

المجتمع الصغير، أو الجماعة، على مستويات ثلاثة: امتداد افقي حيث يتعدد الناس ويحمل كل فرد حاجته معه وتتعدد المشكلات الفردية بتعدد الأفراد. وامتداد رأسي يبدأ بالحاجة الفردية الى الحاجة الجماعية أو المشتركة. واتجاه الى المستقبل حيث تنشأ كل يوم مشكلات فردية وجماعية جديدة تضاف الى ما كان موجوداً وهكذا عندما يكتمل التكوين القومي ونكون في مواجهة « أمة » ، تكون لكل أمة أبعاد ثلاثة. البعد الأول يحددها من حيث علاقتها بالجماعات الانسانية الخارجة عنها. والبعد الثاني يحددها من حيث علاقتها بالجماعات الانسانية الداخلة فيها. والبعد الثالث يحددها من حيث مصيرها كأمة. هذا بالإضافة الى حدها الرابع (الحد الزماني) الذي هو الواقع الاجتماعي للأمة في وقت معين.

من مجموع هذه الأبعاد التي تصل الأمة بغيرها، كما يحددها ويتحدد بها الوجود القومي نعرف أن « القومية » وصف للعلاقة التي تجمع الناس في مجتمعهم القومي. والموقف القومي هو الذي يتحدد متفقا مع علاقات المجتمع القومي بغيره. والحركة القومية هي التي تستهدف تطوير المجتمع القومي في حدود التزامها تلك العلاقات. أما المجتمع القومي فهو الأمة نفسها.

اننا - هنا - نلتقي بأولى مميزات « نظرية تغيير الواقع القومي ».

انها أولاً وقبل كل شيء نظرية قومية. بمعنى أنها بيان لمنطلقات وغايات وأساليب تطوير مجتمع حقيقته التاريخية - كما هي - أنه « أمة » . فهي تبدأ من الوجود القومي الى مصيره القومي وتتعامل معه في حركته « كما هو » . إذن ، نحن لم نختر القومية نظرية لتغيير واقعنا العربي تعصبا مرضيا بل قبولا علمياً للتعامل مع واقعنا الاجتماعي « كما هو » . وقد عرفنا من نظرية تطور المجتمعات (فقرة ١٨) (المنهج) ، التي هي واحدة بالنسبة الى كل المجتمعات، ان التعامل مع الواقع الاجتماعي « كما هو » هو أول مفاتيح النجاح في

حل مشكلات التطور الاجتماعي في أي مجتمع. فإذا كنا نرفض أية نظرية « لا قومية » مهما كانت وعودها مغرية فلأننا نعرف أنها نظرية فاشلة في تحقيق ما تعد به في واقعنا العربي المحدد موضوعياً بأنه واقع قومي. وأنها إن تكن نظرية محدودة ومقصورة على تطوير الواقع الجزئي في مجاله (مجال إقتصادي أو إجتماعي، أو سياسي.. الخ) أو في مكانه (تطوير الواقع في مكان ما من الوطن العربي) فإنها ستكون فاشلة أيضاً ما لم تكن متسقة كجزء مع النظرية القومية لتطور الأمة العربية. حتى لو لم يكن فشلها إلا في عجزها عن أن تحقق في واقعها الجزئي ما يمكن موضوعياً تحقيقه طبقاً للنظرية القومية.

ولنبدأ بالبعد الأول للوجود القومي.

## ٢٥ - القومية والانسانية:

« في الكل الشامل للطبيعة والانسان: كل شيء مؤثر في غيره متأثر به » . هذا هو القانون. وتطبيقه على الوجود القومي وحركته يؤدي الى معرفة أن كون « الامة » مجتمعاً من بني البشر ذا خصائص متميزة لا يعني أنه ليس جزءاً من وجود وحركة المجتمع الانساني كله. ومن هنا لا تعني « القومية » الانعزال عن القضايا التي تمس المجموعة الانسانية ككل أو أية مجموعة انسانية منها. بل تعني، من ناحية، المشاركة فيها بقدر ما تؤثر في الوجود القومي وحركته. وتعني، من ناحية أخرى، أن الحركة القومية منضبطة بحدود القضايا التي تمس المجموعة الانسانية ككل أو أية مجموعة انسانية أخرى، على أساس أنها مؤثرة فيها حتما. ان مشكلة السلام العالمي، في عصر الأسلحة النووية، تقدم لنا مثلاً حيا لهذا التأثير المتبادل بين الوجود القومي والوجود الانساني. ولكنه ليس المثل الوحيد. في حدود هذا يظل الوجود القومي مجرد وجود خاص. فهو إضافة الى، وليس انتقاصاً من، وجود الجماعات الانسانية الأخرى. وهكذا تكون « القومية » علاقة قبول واحترام للوجود الخاص لكل مجتمع من المجتمعات الانسانية.

غير أنه يبدو أن « الممارسة » التاريخية لا تؤيد هذا. فإن « القومية » متهمة بأنها كانت وما تزال علاقة عدوانية. ويضربون لهذا مثلا، أمثلة عديدة في الواقع، من تاريخ العدوان الاستعماري المستمر على الشعوب، ومن الحرب « الاوروبية » الثانية التي شنتها النازية والفاشية. ويقولون أن كل هذا كان، وما يزال، أثراً من آثار القومية. والواقع أنه ليس من الغريب - كما سنرى - أن يكون كثير من المعتدين الاستعماريين، والنازيين، والفاشيين قد شنوا حروبهم العدوانية باسم القومية. ولكن الغريب حقاً أن يصدق بعض الذين يدعون المعرفة العلمية ما يقوله المعتدون. إن أقل مقدرة من المعرفة العلمية بالاستعمار وبالنازية وبالفاشية، وغيرها من الحركات العدوانيـة، يكشف عن حقيقـة القوى الكامنـة وراء الحروب العدوانية، وبواعثها، وأغراضها. انهم الرأسماليون الذين يستغلون، أول ما يستغلون، الشعوب من أممهم ذاتها، ثم يستعملونها وقوداً للحروب التوسعية بقصد اغتصاب ما لدى الشعوب الأخرى من ثروات وقوى لاستهلاكها أو لتصنيعها ثم إعادتها الى ذات الشعوب المقهورة لاستهلاكها في مقابل الأثمان التي يفرضها الغاصبون. كل هذا بقصد تحقيق مزيد من « الربح » للرأسماليين. لا جشعاً منهم، كما يقال عادة، ولكن لأن تلك هي طبيعة النظم الاستغلالية حيث لا يستطيع أحد إلا أن يكون سارقاً أو مسروقاً بحكم قانون المنافسة المخرب. والمستغلون الذين كانوا قد أخضعوا شعوبهم قبل أن يتطلعوا الى الشعوب الأخرى، وأبقوها على الجهالة قسراً، وسمموا عقولها بما يملكون من مقدرة إقتصادية في الاعلام والتوجيه، ما كانوا، ولا يمكن أن يكونوا، صادقين معها فيطلبوا منها أن تبعث بابنائها الى مجازر الحروب « فيما وراء البحار » أو « فيما وراء الحدود » للبحث عن مصادر جديدة للثروة والربح. ثروتهم الخاصة وأرباحهم الخاصة. فلا يجدون ما يسترون به جرائمهم، ويدفعون به الشبهة عن مطامعهم، إلا أكثر الروابط الانسانية بعداً عن العدوان: القومية. وهم لا يتورعون

عن استغلالها متى كانت أكثر ملاءمة لاخفاء الاسباب الحقيقية للعدوان. بل انهم قد يجدون حدثا ما، وإذا لم يجدوه اختلقوه، لإيهام الناس بأن ثمة اعتداء على أمتهم، ليدفعوا الناس الى مجازر الحروب العدوانية التي لا علاقة لها بالقومية.

آية هذا أننا بقدر ما نجد في التاريخ من حروب عدوانية باسم القومية، نجد حروباً تحررية باسم القومية ايضاً. وفي الحرب «الأوروبية» الثانية كانت النازية تغزو بولندا باسم القومية الالمانية. وكانت بولندا تدافع عن وجودها باسم القومية البولندية. وانهزمت فرنسا في حربها القومية ضد العدوان النازي. وانتصر الاتحاد السوفييتي في حربه «القومية الكبرى» ضد النازية. فأيهم كان أصدق قولاً في «القومية» ؟ ... فهل تصدق ادانة القومية بما تجني أيدي المستغلين، مصاصي دماء الشعوب، شعوبهم والشعوب الأخرى؟ اننا قبل أن ندين أية حرب ينبغي أن نعرف لماذا، ولمصلحة من يخوض كل طرف حربه. بصرف النظر عن التضليل الدعائي الذي هو واحد من مصلحة الحروب.

إنما المسألة هي أن الوحدة القومية تعبىء كل امكانيات الامة. فهي خطوة قومية. ثم يتوقف ما بعد هذا على القوى التي تستعمل تلك الامكانيات المتاحة. عندما تكون القوى «قومية» لا يمكن أن تستعملها إلا في خدمة تطور الأمة ذاتها معرفة منها بأنها امكانيات خاصة ومشتركة. ومن هنا يصر القوميون، أول ما يصرون، على ضرورة الوحدة السياسية لكل أمة، ليحولوا بذلك دون استئثار أي قوى، ولو كانت قطاعاً عريضاً من الشعب نفسه، بمصادر الثروة في ذلك الجزء من الوطن الذي يعيش فيه. انهم يرفضون هذا الاستئثار ويفرضون الوحدة السياسية لتشمل كل الشعب وكل الوطن تأكيداً لوحدة الأمة ووحدة مصيرها. ولا خلاف هنا في نوع هذه الحركة وأهدافها. فكل حركة «وحدوية» على أساس وحدة الوجود القومي، بشراً وأرضا ومصيراً، هي حركة قومية. وهي حركة قومية بهذا المعنى

وفي هذه الحدود فقط. ومرجع التحفظ ما عرفناه من قبل من ان المجتمعات لم تدخل كلها مرحلة التكوين القومي دفعة واحدة في وقت واحد. كما ان مسيرة التكوين القومي لم تكن واحدة بالنسبة الى كل الأمم. وقد أدى هذا الى أن بعض الحركات القومية قد صاحبت حركة التحرر البورجوازي من القهر الاقطاعي في اوروبا. وتولى البورجوازيون قيادتها الى أن تحققت الوحدة القومية. وألقى هذا شبهة كثيفة على الحركات القومية ظناً بأن كل حركة قومية هي حركة بورجوازية. ونحن لا نريد أن نناقش هنا ما اذا كانت الحركة البورجوازية قبل القرن التاسع عشر - في اوروبا - تقدمية ام رجعية. انما الذي نريد ان نطرحه هو السؤال الآتي: في اية مرحلة والى اي مدى كانت تلك الحركات التي اقامت الدول القومية الموحدة ثم تجاوزتها الى الاستغلال الرأسمالي، الى اي مدى وفي اية مرحلة كانت قومية؟ لا شك في انها كانت حركات قومية في مرحلة ما قبل الوحدة والى ان تمت الوحدة. فقد كانت تلتزم الرابطة القومية التي تنفي التجزئة، ولكنها بمجرد ان حققت الوحدة انقسمت قوى متصارعة: الرأسماليون من ناحية يريدون مصالحهم الخاصة، وهو موقف مناقض لوحدة المصير القومي، والشعب من ناحية يـريد ان يحقق من التقدم ما تتيحه له الرابطة القومية، وذلك موقف قومي. ثم لما ان تجاوز الرأسماليون استغـلال شعوبهم ذاتها واتخذوا من الحروب العدوانية سبيلاً الى قهر الشعوب الأخرى واستغلالها، كانوا ابعد ما كانوا عن القومية. القومية كما نعرفها ونفهمها. وحتى كما فهمها الليبراليون (الرأسماليون) لم يكن تجاوز الوحدة القومية الى الاستغلال والاستعمار حركة قومية. إذ أن المفهوم الليبرالي للقومية يوقف حركتها عند الوحدة القومية ولا يرى أنها - بعد هذا - ذات مضامين تتصل بمستقبل التطور بعد تحقيق الوحدة (فقرة ٦) ولكن الخلط جاء من التقييم الماركسي للقومية بمفهومها الليبرالي إذ اعتبر أن ذلك المفهوم السلبي للقومية هو المفهوم الصحيح فاعتبر ان كل حركة

قومية هي حركة ليبرالية أو بورجوازية (فقرة ١١)

## ٢٦ - القومية والاسلام:

الاسلام دين مشترك بين كثير من الأمم والشعوب والجماعات الانسانية. وهكذا يقع تحديد العلاقة بين القومية والاسلام في نطاق علاقة الأمة بالمجتمعات الانسانية خارجها. وكثيراً ما طرحت الرابطة الاسلامية كبديل عن القومية. وهو خطأ جسيم راجع الى قصور مضاعف في المعرفة الصحيحة بالاسلام وبالقومية كليهما. فالاسلام دين ولكنه متفرد بمميزات خاصة مثله في هذا كمثل أي دين آخر. وقد عرفنا أن كل أمة معينة تنفرد بمميزات خاصة مثلها كمثل أية أمة أخرى. فالبحث في « الرابطة الاسلامية » وعلاقتها بالقومية على ضوء نظرية مجردة في الدين اطلاقاً أو في الأمم اطلاقاً أول خطأ يقع فيه الباحثون. لأنه يتجاهل خصائص كل دين وخصائص كل أمة. وقد أدى هذا الى خطأ اكثر جسامة ذلك هو تجاهل العلاقة التاريخية « الخاصة » بين الاسلام وبين الأمة العربية. وهي علاقة لا مثيل لها - فيما نعرف من تاريخ الاديان والأمم - بين أي دين واية أمة.

في الأصل كان « الدين » عنصراً من عناصر التكوينات الاجتماعية المختلفة التي كانت وحدة « الأصل » محور تكوينها « الأسر والعشائروالقبائل ». وانقلب الأجداد الذين ماتوا الى آلهة يعبدهم نسلهم من الاحياء، ويتميزون بهم عن ذوي « الأجداد - الآلهة » الأخرى. ثم استقر « الإله » رمزاً مميزاً لكل قبيل. فكان لكل قبيلة الهها الخاص، تختاره طبقاً لظروفها الخاصة وتعبده طبقاً لتقاليدها الخاصة، وتلتمس منه العون في تحقيق مصيرها الخاص. وان تعددت مشكلاتها لم يكن ثمة ما يمنع أن تكون لكل قبيلة أو مجتمع صغير مجموعة كبيرة من الآلهة يختص كل منها باسداء العون لعباده في واحدة من تلك المشكلات: الحب، الحرب، الزرع، الملاحة... الخ. ولكنها حتى وهي مجموعة « خاصة » كانت تقوم بالوظيفة المشتركة

للآلهة في المجتمعات القبلية وما دونها: رمز يجسد الوجود الاجتماعي المستقل لكل جماعة ويميزها عن غيرها. وكل هذا لا يزال قائماً في المجتمعات البدائية والقبلية المعاصرة... ثم جاء الاسلام متميزاً قبل كل شيء، بالتوحيد. لا إله إلا الله لا شريك له. لم يلد ولم يولد. وكان هذا رفضاً اسلامياً قاطعاً لقيام الدين مميزاً للمجتمعات الانسانية بعضها عن بعض. لأنه رفض قاطع لاختصاص كل جماعة من الناس بدين خاص بهم يميزهم عن غيرهم. ولم يكن «التوحيد» ليكتمل إلا اذا قدم الاسلام ذاته الى كل الجماعات الانسانية كبديل مشترك، ووحيد، عن أديانها المتعددة. إن الدين عند الله الاسلام. وهكذا جاء الاسلام - كما هو - خطاباً للناس كافة. لكل البشر في كل زمان وفي كل مكان. نقول الاسلام «كما هو» احتكاماً للاسلام ذاته. وحكمه في هذا ملزم للمسلمين الذين يقفون من القومية موقفا مضاداً باسم الاسلام. ومضمون الحكم أن الاسلام في جوهره دين «وحدة انسانية». ومما يتنافى مع جوهره هذا أن يكون ديناً «خاصاً» بجماعة أو جماعات انسانية دون البشر اجمعين. وليس للمسلم أن يكون له إله كإله بني إسرائيل. ومن هنا ندرك كم هو جسيم ذلك الخطأ الذي يقع فيه بعض المسلمين عندما يدعون الى «مجتمع اسلامي» مقصور على المسلمين ومحدد لعلاقتهم بغيرهم من المجتمعات. وينسون أن مثل هذه الرابطة ان كانت قد تجمع بين المجتمعات المسلمة فإنها - في الوقت ذاته - تعزل الاسلام عن باقي البشر وتحيله الى دين «خاص» ببعض الناس وهو للناس كافة. ان هذا الاستئثار» بالاسلام مميزاً لبعض المجتمعات الانسانية ليس من الاسلام في شيء بل هو يتنافى - قطعاً - مع طبيعة الاسلام كدين لكل بني الإنسان بدون تمييز. والذين يقدمون الاسلام بديلاً عن «القومية» ينزلون بالاسلام من مكانه فوق الأمم جميعاً ليحصروه في أمة أو في بعض الأمم. الاسلام إذن ليس خاصاً بأية أمة فهو ليس عنصراً لازماً في تكوين الأمم، وهو رابطة انسانية ولا يمكن أن يكون

أقل من رابطة انسانية، وبالتالي لا يقع على مستوى واحد من القومية فيكون بديلاً عنها أو تكون بديلة عنه، بل هو يتجاوزها الى المجتمع الانساني كله الذي يشمل كل الأمم والشعوب والجماعات.

غير أن الاسلام لم يكن ديناً فحسب، بل كان ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية. وتلك إحدى خصائصه المميزة. وهي هي التي أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة تاريخية متميزة. ذلك أن الاسلام كثورة اجتماعية قد لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية.

ففي خلال أحقاب طويلة من الهجرة والصراع سابقة على ثورة الاسلام كانت قد استقرت مجتمعات قبلية متجاورة في رقعة الأرض التي يحصرها من الشمال البحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس، ومن الشرق إيران والخليج العربي، ومن الجنوب المحيط الهندي فهضبة الحبشة فالصحراء الافريقية الكبرى. ومن الغرب المحيط الأطلسي. وكانت تلك المجتمعات القبلية متميزة بعضها بما ورثته عن العهد القبلي أي بالأصل الخاص واللغة الخاصة وبتراث خاص من الثقافة والعقائد والتقاليد والطور الحضاري. وعندما استقرت كل منها في مكانها أصبحت شعوب ودخلت كل منها - منفردة -مرحلة التكوين القومي. ولو طال بها الاستقرار لتطورت أمماً متميزة. غير أن الاستقرار لم يطل بأية جماعة منها حتى تكون أمة. ولم يطل بها جميعاً حتى تتكون أمماً متجاورة. فقد اجتاحتها موجات متعاقبة كاسحة من الغزو الخارجي إما من وسط آسيا أو من وسط أفريقيا أو من أوروبا. كما أن موجات الهجرة الداخلية - السلمية والمقاتلة - لم تنقطع عابرة بها ومستقرة فيها. وكانت فترات الغزو تعطل نموها وتعوق تكوينها القومي بما تسببه من انقطاع في اختصاص كل شعب بأرض معينة. وما أن ينحسر الغزاة. أو يستقروا، لينشط التكوين القومي حتى تدهمها - كلها أو بعضها - موجة غازية أخرى. واستمر هذا الوضع: فترات من الاستقرار

فالاضطراب فالغزو فالاحتلال، تحبس نمو تلك الشعوب والجماعات عن اكتمال الوجود القومي حتى ظهر الاسلام ثورة: فكرية واجتماعية معاً.

وعندما ظهر الاسلام لم تكن أية جماعة من تلك الجماعات قد تكونت أمة، وإن كان أغلبها في طور التكوين. فقد كانت السيطرة الفارسية والإغريقية والرومانية قد عطلت نمو كل الجماعات التي تقيم في النصف الشمالي من تلك المنطقة الجغرافية، التي لم تكن، تحت تلك السيطرة، أكثر من مجتمعات من العبيد لا يختصون بأرضهم دون سادتهم ولا يتفاعلون معها او فيما بينهم تفاعلاً حراً. وكانت الجماعات الأخرى في قلب الجزيرة العربية أو مشارف صحراء افريقيا ما تزال في مرحلة قبلية متخلفة. وقد بدأ المسلمون بناء تاريخهم من اكثر البقاع تحرراً من السيطرة الأجنبية أي أكثرها قابلية للتطور والنمو. وقد وفر الاسلام للمجتمعات القبلية المستقرة في وسط الجزيرة العربية، رابطة اجتماعية مشتركة تجاوزت بها التمييز القبلي ودخلت بها طور التكوين القومي. وجمعت مشكلة نشر الدعوة الاسلامية تلك القبائل في نواة قومية اندفعت غازية ما جاورها من قبائل وأقاليم وأمم. وعندما توقف المد الاسلامي كان قد ضم اليه مجتمعات مختلفة في درجة تطور تكوينها الاجتماعي. كانت منها أمم أدركها الاسلام وهي مكتملة التكوين مثل فارس. وكانت من بينها جماعات ومجتمعات وشعوب ما تزال في طور التكوين لم تستو أمماً. وقد كان أثر الاسلام بالنسبة الى كل من تلك المجتمعات مختلفاً.

فالأمم التي أدركها الاسلام وقد اكتمل وجودها القومي كان الاسلام بالنسبة اليها إضافة الى حضارتها القومية ولكنه لم يلغ وجودها القومي فظلت أمماً مسلمة. أما المجتمعات التي أدركها الاسلام وهي في الطور القبلي أو وهي شعوب في طور التكوين القومي لم تصبح أمماً بعد، فقد أكمل الاسلام تكوينها أمة واحدة. أزال

الحواجز فيا بينها ووفر لها الأمن الكافي لتتفاعل وتلتحم فتصبح شعباً واحداً، وقدم لها اللغة الواحدة فتجاوزت العزلة التي تسبق وحدةاللغة. وحصرها في نظام اجتماعي واحد فوحّد في أسلوب حياتها، ثم رفع عنها العبودية فالتقت على أرضها المشتركة تتفاعل معها تفاعلاً حراً . وهكذا صنعت في ظله تاريخها الواحد. فأصبحت بهذا كله أمة عربية واحدة.

بهذا تميزت الأمة العـــربية عن الأمم الأخرى المسلمة. تميزت باللغة العربية (لغة القرآن) عن الأمة الفارسية والأمة التركية والأمة الافغانـه.. الخ حتى عندما كانت دولة الاسلام تشملها جميعا. وتميزت بوحدة الأرض التي امتدت الى حدود فارس وحدود تركيا وحدود اسبانيا وحصرتها الصحراء والبحار من الجهات الأخرى حتى عندما كانت تلك الأرض ومعها فارس وتركيا واسبانيا والصحراء ذاتها أجزاء من دولة المسلمين. وصنعت من أرضه، وبلغتها، أنماطاً من الفكر والمذاهب، والتقاليد والحضـرة كانت « تراثاً » عربياً خالصاً حتى عندما كان الاسلام يطبع حضارتها وحضارات أمم أخرى بطابع اسلامي متميز. ولن نلبث أن نرى أثر هذا عندما تتفكك الدولة الاسلامية فيــفر العالم الاسلامي عن تـلك الأمم التي دخلها الاسلام وهي أمم مكتملة التكوين فاذا بها هي هي كما كانت امماً متميزة بلغتها الخاصة وحضارتها القومية الخاصة وان كان الاسلام قد اضاف اليها (الحروف العربية في لغة فارس وتركيا مثلا) . ولكنه يسفر عن تلك الجماعات والمجتمعات والشعوب. التي كان لكل منها لغة خاصة وثقافة خاصة عندما دخلها الاسلام لأول مرة، فإذا بها شعب واحد يعيش على ارض خاصة ومشتركة ولغة واحدة وثقافة واحدة، إذا بها اكتملت في خلال القرون التي قضتها معاً في ظل الاسلام أمة عربية واحدة.

تلك هي العلاقة التاريخية« الخاصة » بين الاسلام والأمة العربية

وهي علاقة جدلية، انتهت الى خلق جديد. فكانت الأمة العربية ثمرة تفاعل الاسلام مع تلك الشعوب والمجتمعات والجماعات. وتفاعلها فيما بينها في ظل الاسلام وحمايته. تفاعلاً انتهى الى ان تكون شعباً عربياً واحداً بدلاً من شعوب متفرقة، ووطناً عربياً واحداً بدلاً من اقاليم متعددة. واستمدت اسمها من تلك النواة التي بدأ بها التكوين القومي في الجزيرة العربية. وحملت راية الاسلام الى باقي الوطن العربي. وقادت حركة التفاعل الخلاق الذي انتهى الى ان نكون كما نحن أمة عربية. وما كان هذا ليحدث لولا التقاء امرين في مرحلة تاريخية واحدة: الاسلام كثورة حضارية قادرة على التطوير والخلق. والشعوب لم تكتمل امماً فهي قابلة لان تتطور وتخلق من جديد. ولم يكن اي الأمرين بمفرده بقادر على ان يخلق «الأمة العربية». وهكذا اسهم الاسلام في تكوين الأمة العربية. ولكنها عندما تكونت كانت وجودا ذا خصائص متميزة عن العناصر التي التحمت معاً فكونتها. فهي «أمة عربية» وليست جماعة مسلمة من ناحية. وهي امة عربية وليست امتداداً نامياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل ولا حتى لتلك النواة التي بدأت بها مرحلة التكوين القومي منذ ثلاثة عشر قرناً في قلب الجزيرة العربية.

يتضح من هذا انه لا يمكن الاحتجاج بالاسلام لانكار الوجود القومي العربي، او الاستناد اليه في موقف مضاد للقومية العربية الا اذا انكرنا على الاسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي اسهم في تكوين الأمة العربية. ومن ناحية اخرى لا يمكن اسناد الوجود القومي العربي الى الاسلام وحده لأن الأمة العربية كانت ثمرة تفاعل حضاري اسهمت فيه كل الشعوب والجماعات السابقة على دخول الاسلام، وفي ظله، بكل من فيها من مسلمين وغير مسلمين.

## ٢٧ - القومية والأممية:

الأممية مقولة ماركسية تعني وحدة الطبقة العاملة على المستوى العالمي بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعاملين. فهي علاقة تتجاوز القومية. وقد طرحت « الأممية » كثيراً من مواقف مضادة للقومية .واثار ذلك رد فعل قومي رافض ومنكر للأممية . ونحن هنا لا نحاكم الموقفين ولكن نعرض العلاقة بين القومية والأممية كما يحددها الوجود القومي الذي عرفناه من قبل.

الامية بمعنى « وحدة الطبقة العاملة بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعاملين » تتضمن أمرين متميزين. الاول « وحدة الطبقة العاملة » في مواجهة القوى الامبريالية التي هي عدو مشترك لكل العاملين في كل الامم. وهذه مبررة « قوميا » . لأن الوجود القومي - كما عرفنا - وان كان وجوداً خاصاً إلا أنه غير منعزل عن المجتمعات الانسانية الاخرى. والقومية لا تعني العزلة. بل تعني بحكم قانون« في الكل الشامل للطبيعة والانسان :كل شيء متأثر بغيره مؤثر فيه »إن ثمة مصالح مشتركة بين كل الامم والشعوب. ضربنا لها مثلا السلام العالمي من قبل،ونضرب لها مثلاً الآن اسقاط الامبريالية وسحق الامبرياليين .وهي مصلحة مشتركة بين كل الشعوب في العالم لأن الامبريالية ذاتها« قوة عالمية » مضادة لكل شعوب العالم .فهي تشكل واقعاً عالمياً مناقضاً لارادة التحرر في كل الشعوب. وبذلك تطرح مشكلة عالمية لا يمكن فهمها إلا في نطاق الواقع العالمي ولا يمكن حلها حلا صحيحاً الا على المستوى العالمي أيضاً . وهذا ما نعرفه من « جدل الانسان » . ومن هنا فان المصير المشترك « للطبقات العاملة » في معركة الشعوب ضد الامبريالية تحتم عليها أن تتحالف ضد القوى الامبريالية المتحالفة، بدون أن يكون في هذا ما ينفي أن كل طبقة عاملة من كل امة هي طبقة عاملة قومية. وبهذا يتحدد معنى

« وحدة » الطبقة العاملة بانه « وحدة » نضال الطبقات العاملة في كل الامم والشعوب ضد الامبريالية العالمية عدوة الامم والشعوب جميعاً.

الامر الثاني الذي يقول:« بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعمال » يحتاج الى مزيد من التحديد عن طريق التفرقة بين مفاهيم مختلطة فيه. فهو مبرر « قومياً » عندما يكون معناه أن الانتماءات القومية للطبقات العاملة ليست حائلاً، ولا يجوز أن تكون حائلاً، دون تحالفها في المعركة المشتركة ضد الامبريالية. أي عندما لا يتضمن نفياً للوجود القومي أو الانتماءات القومية ولكن تأكيداً لكون القومية غير منافية « للامية » بهذا المعنى. ولكنه يصبح مرفوضاً « قومياً » إذا قصد به عدم الاعتداد بالقومية أو تجاهلها أو انكارها. أي عندما تكون « الامية » مطروحة من موقف، غير مضاد للامبريالية، وإنما مضاد للقومية. وهي بهذا المعنى مرفوضة قومياً لا لأننا قوميون متعصبون للقومية، أو متعصبون ضد « الامية » ، ولكن لأن « الامية » بهذا المعنى هي علاقة « مثالية » فاشلة. إذ أن الاعتراف بالوجود القومي وبالروابط القومية « كواقع موضوعي » ثم تجاهله عن طريق صياغة علاقات نضالية قفزاً من فوقه مثالية عقيمة ، مثالية : لأنها غير موضوعية، وعقيمة: لأنها غير قابلة للتحقق في الواقع.

وهكذا نرى، من الموقف القومي، أن القول بأن للطبقات العاملة في كل الامم مصلحة مشتركة في اسقاط وتصفية الامبريالية العالمية، وفي السلام العالمي وفي التقدم الانساني قول صحيح. ولكن الزعم بأن للطبقات العاملة في كل الامم مصلحة « واحدة » اطلاقا غير صحيح. ومرجع الخطأ فيه الى تجاهل البعد التاريخي للتطور في كل مجتمع على

حدة. ذلك لأنه وإن كان العاملون في كل المجتمعات يكافحون ضد الطبقات المستغلة بقصد استرداد مصادر الانتاج وأدواته من أيديهم وتحويلها الى ملكية اجتماعية يكون لكل عامل فيها نصيب متكافىء من عمله، إلا أن العاملين في كل مجتمع يكافحون في واقع مختلف. مختلف المضمون ومختلف في مستوى التطور وقد يكون متناقضاً. وراء هذا حقيقة موضوعية لا يمكن تجاهلها هي أنه بحكم النمو غير المتكافىء لتطور المجتمعات، تبدأ كل طبقة عاملة مسيرتها الى الاشتراكية من واقعها الاجتماعي. فهي وان وحدتها الغايات النهائية البعيدة ليست موحدة في مرحلة تاريخية معينة. أي أنه في مرحلة تاريخية معينة، يختلف البعد التاريخي للنضال العمالي في كل مجتمع، فيحول دون أن يكون العمال « طبقة واحدة » عالمية وان كان لا يحول دون أن تتحالف الطبقات العاملة في المعارك التي تدور على القدر المشترك من المضامين التي تناضل من أجلها. بل انه قد يؤدي الى تناقضات بين بعض المصالح الخاصة بطبقتين عاملتين أو أكثر. وهي تناقضات موضوعية لا يجدي في حلها حتى مجرد الرغبة في حلها لأنها محكومة بقانون التطور ذاته الذي يحتم أن يناضل الناس دائماً من أجل مزيد من التقدم وليس من أجل العودة الى الماضي لتصحيح ما وقع فيه من أخطاء.

ولا نريد ان نعود الى الصراعات التاريخية السابقة، ولا ان نضرب مثلا من موقف الصراع بين بعض الدول التي تحكم باسم الطبقة العاملة حاليا. ولكنا نضرب مثلا إحدى المشكلات المعاصرة التي تتجاوز في تأثيرها الاطار القومي فهي على وجه « امية » او قريبة من « الامية » ، وذلك للتدليل من « الواقع الملموس » على ان القومية ليست هي العقبة في سبيل « وحدة » الطبقة العاملة عالمياً. هذه المشكلة هي ذلك الصدع العميق الذي يقسم المجموعة الانسانية الى قسمين، يقول خبراء الأمم المتحدة بأن مدى الفرقة بينهما يتسع باضطراد مروع. القسمان هما المجتمعات المتقدمة من ناحية والمجتمعات

المتخلفة من ناحية اخرى. ولنلاحظ منذ البداية ان في داخل كل قسم منهما خلافات وصراعات وتناقضات، كما ان كل قسم منهما يشمل مجتمعات اشتراكية ومجتمعات راسمالية. ولكن الصدع المتنامي الذي يقسمهما هو صدع في درجة التقدم ومعدل سرعة تطوره. والأصل التاريخي للمشكلة هو ان مصادر الثروة وقوى الانتاج وادواته في المجتمعات المتقدمة او اغلبها، هي ثروات مغتصبة بالسيطرة الاستعمارية من شعوب القسم الآخر. ان هذا ليس مجرد اتهام ولكن بيانا للتأثير المتبادل بين الأمم والشعوب. فما هو فائض ونام هناك كان نتيجة نقص وتخلف هنا. ومصادر الانتاج وادواته والثروات التي تكافح الطبقات العاملة في المجتمعات المتقدمة لاستردادها من الرأسماليين وتمليكها ملكية اجتماعية للعاملين هناك،هي،أو أغلبها،مصادر انتاج وأدوات وثروات مسلوبة أصلاً من العاملين هنا.ولو كانت «الطبقة العاملة» واحدة حقاً لكان عليها أن تستردها في المجتمعات المتقدمة لتعيد توزيعها على العاملين في المجتمعات المتخلفة التي سلبها منهم الرأسماليون. أي لكان على المجتمعات الاشتراكية التي تحكمها أحزاب تقود الطبقة العاملة أن تصب كل انتاجها، ولفترة تاريخية طويلة، في وعاء التقدم الناقص في المجتمعات المتخلفة حتى يستووا معاً في التقدم ثم يواصلوا طريقهم الى المستقبل، ولكن هذا غير واقع ولا يمكن ان يقع لأن هذا الحل «المثالي» للمشكلة يقتضي أن تعود المجتمعات المتقدمة الى الوراء، ولفترة تاريخية طويلة، أو تتوقف لفترة تاريخية طويلة عن التقدم الى أن يدركها الآخرون. وهو حل «مثالي» لأن القانون العلمي الذي يحكم حركة المجتمعات يحتم أن تكون حركتها متجهة دائماً الى الامام. الى مزيد من التقدم. وكذلك يفعل العمال في كل مجتمع سواءأكان متقدماً أو متخلفاً، مع بقاء الصدع كما هو. ويبدو هذا واضحاً من ملاحظة ان المستوى المعيشي (المصالح) التي يناضل العمال في بعض المجتمعات المتقدمة لأنه أقل مما يستحقون، هو ذاته يتجاوز بمراحل

أحلام العاملين في كثير من المجتمعات المتخلفة. تلك هي المشكلة التي يحاول القوميون حلها بالوحدة القومية وحشد كل الامكانيات ومضاعفة الجهد لزيادة معدل التنمية عن المستوى العالمي حتى تعوض الزيادة فترات التخلف. وتحاول الأمم المتحدة حلها عن طريق البنك الدولي. وتحاول بعض الأمم حلها عن طريق « اختصار البشر » بالحد من النسل فالحد من الاستهلاك، فزيادة المدخرات، فزيادة معدل سرعة النمو.. الخ. وهي التي افزعت « جيفارا » فثار ثورته الانسانية العميقة منذ بضع سنين ضد ما أسماه استغلال الدول المتقدمة للمجتمعات المتخلفة. وكانت ثورته موجهة أصلاً الى الاشتراكيين الذين يبيعون الى المناضلين من اجل الاشتراكية في الدول المتخلفة ادوات الانتاج واسباب التقدم العلمي، وحتى ضروريات الحياة بالأسعار التي يحددها قانون المنافسة في سوق التجارة الدولية. وقد كان « جيفارا » في ثورته « امميا » حقاً. ولكنه كان في الوقت ذاته « مثالياً » . لأنه افترض فرضاً غير واقعي هو ان المجتمعات الاشتراكية قد استوت تقدماً فتوحدت المصالح بينها لمجرد انها ذات مصلحة واحدة في المعركة ضد الامبريالية التي كان هو احد ابطالها. او انه افترض ان مجرد تولي السلطة باسم الطبقة العاملة في امتين كالصين وبولندا مثلاً، يلغي الواقع القومي فيهما ويحيل العاملين في الصين وبولندا « طبقة واحدة » . وكل هذا غير صحيح. وهذا يعني، فيما يهمنا هنا، ان كون « الامة » تكويناً تاريخياً - وهو ليس محل خلاف - يجعل مصلحة العمال في كل مجتمع محددة تاريخياً بمشكلات التقدم كما تطرحها ظروف المجتمع الذي ينتمون اليه. وهذا يحول دون الادعاء بوحدة المصلحة بين العمال جميعاً في جميع انحاء الأرض الى درجة تجعل من مجرد الانتماء الى « العمل » بديلا عن الانتماء الى « الأمة » . اي يحول دون ان تكون في العالم كله - في وقت واحد - طبقة عاملة « امية » بصرف النظر عن الانتماءات القومية للعاملين من كل امة. وهو يحتم في الوقت ذاته ان تكون كل

طبقة عاملة في مجتمع قومي (امة) طبقة قومية، لا تحول قوميتها دون التحالف مع الطبقات العاملة القومية الأخرى ضد عدوها المشترك، لتحقيق القدر المشترك، من مصالحها القومية. وهكذا نرى انه انطلاقاً من أن القومية هي الرابطة الموضوعية المحددة تاريخياً بالوجود القومي، يخوض العاملون التقدميون في كل امة معاركهم القومية ضد الاستغلال الرأسمالي ويشاركون العاملين في الامم الأخرى معركتهم المشتركة ضد الامبريالية بدون ان يفقدوا هويتهم القومية.

ولا بد من أن نشير هنا الى أن المحك الذي يمكن أنْ تختبر عليه الدعوة «الاممية» لمعرفة ما إذا كانت تعبيراً عن موقف مضاد للامبريالية أو غطاء لموقف مضاد للقومية، هو الموقف من الوحدة القومية. إذ عندما تكون الامة موحدة سياسياً لا يكون «للاممية» إلا ذلك المفهوم المبرر قومياً وهو التحالف بين الطبقات العاملة ضد الامبريالية. بل إن معارضة «الاممية» هنا باسم القومية لا تكون إلا تستراً وراء القومية لمهادنة الامبريالية وتمكينها من احكام قبضتها على الشعوب المقهورة. فهو موقف رجعي عميل يختفي وراء القومية. ولكن عندما تكون الامة مجزأة سياسياً، وبفعل الامبريالية ذاتها، كما هو الحال في الامة العربية، فان دعوة «الاممية» تتعرض لاختبار دقيق يكشف عن المواقف الحقيقية لدعاتها. فهي إن كانت دعوة الى وحدة الطبقة العاملة، عالميا، ضد الامبريالية، لا بد من أن تكون متضمنة من باب أولى وحدة الطبقة العاملة العربية، أي لا بد من أن تكون دعوة وحدوية رافضة للتجزئة. وتكون بهذا منسجمة مع منطلقاتها على وجه لا يثير أية شبهة في أنها تعبير عن موقف تقدمي مضاد للامبريالية. أما عندما تكون دعوة الى وحدة الطبقة العاملة عالمياً، مع قبول تجزئة الطبقة العاملة في الوطن العربي، فانها تكون متناقضة مع منطلقاتها على وجه يكشف عن حقيقة الموقف الذي تعبر عنه، فاذا هو موقف رجعي يتستر بالاممية كشعار ضد الامبريالية ليحول دون وحدة الطبقة العاملة العربية خدمة للامبريالية التي

فرضت التجزئة في الوطن العربي. وهكذا يجب قبل الدخول في أي حوار مع أي « امي » حول الامية والطبقية والصراع الطبقي... الخ، ان يحدد ذاك « الامي » موقفه من الوحدة العربية، من خلال اجابته عن السؤال: هل هناك طبقة عاملة واحدة في الوطن العربي ام طبقات عاملة متعددة بتعدد الدول فيه؟ وعن السؤال: إذا كانت هناك طبقة عاملة واحدة فما هو الموقف من التجزئة، مقبولة أم مرفوضة؟ ... وبدون هذا التحديد لا يمكن أن يكون أي حوار حول « الامية » و « القومية » أكثر من مغالطة.

الى هنا استعلمنا تعبير « الطبقة » بمفهومها الماركسي: جماعة من الناس تجمعهم مصلحة واحدة محددة بموقعهم من علاقات الانتاج. كما استعملنا تعبير « الطبقة العاملة » بذات المفهوم. كل هذا لنبيّن - بأكبر قدر من الوضوح - الموقف القومي من « الامية » وهي نظرية ماركسية. وقد يبدو منه أن النظرية القومية لا تصحح « الامية » إلا من حيث علاقة قوى التقدم الاجتماعي في كل مجتمع بقواه التقدمية في المجتمعات الاخرى. ولكن هذا غير صحيح. انه جزء مما تصححه في نظرية الطبقات والصراع الطبقي. الجزء الخاص بالعلاقات الخارجية ما بين قوى التقدم الاجتماعي في المجتمعات المتخلفة. ولا بأس في أن نشير، ونشيد أيضاً، بأنه تصحيح يتفق مع اتجاه كثير من الماركسيين « في الممارسة » خاصة بعد سقوط الستالينية. وهذا وحده دليل من الممارسة على صحة النظرية القومية. ولعله أن يكون « مشجعاً » على قبول كل ما تصححه. ذلك لأن هذا التصحيح الجزئي قائم على تصحيح أكثر عمقاً وشمولاً ينصب على نظرية الصراع الطبقي ويتناول كافة عناصرها. ما هي الطبقة؟ .. ما هو مناط « الانتماء الطبقي » ؟ ... ما هو « الصراع الطبقي » ؟ ... ما هو دوره في حركة التطور الاجتماعي ؟ . ما هي غايته ؟ ...

هنا نلتقي على اول البعد الثاني للوجود القومي الذي يحدد العلاقة بين الأمة وبين الجماعات الانسانية الداخلة فيها . واهم تلك الجماعات بالنسبة الى « نظرية تغيير الواقع » هم اولئك الذين تجمعهم رابطة واحدة تحدد موقفهم من عملية التغيير ذاتها، والذين يطلق عليهم حينئذ، وعادة، لفظ « طبقة » . والعلاقة بين الأمة والطبقة ما تزال في كثير من الدراسات غامضة وغير محددة، على وجه سمح للذين يرون في « الصراع الطبقي » محركاً للتطور ان يدينوا القومية او ان يقفوا منها موقفاً سلبياً . ومرجع هذا الى ما فهموه، او ما ارادوا فهمه، من حديث القوميين - دائماً - عن الامة الواحدة، والقومية الواحدة، والمصير الواحد، كما لو كان كل الناس في كل امة قوة واحدة متماسكة لا يناضلون حيث يناضلون الا في سبيل هدف واحد . وهو فهم خاطىء للأمة وللقومية .

ولنبدأ من البداية حتى لا يخطىء احد في فهم ما نريد ان نقول .

اذا كنا نقول ان الأمم قد تكونت خلال « بحث » الناس عن حياة افضل، فليس معنى هذا ان الناس قد « اتفقوا » في كل مرحلة تاريخية سابقة على ما هي الحياة الافضل، وما هي الطريق اليها . بل انهم ما اهتدوا اليها الا خلال « الصراع » المرير فيما بينهم حول ما هي الحياة الافضل وكيف تتحقق في كل مرحلة تاريخية على حدة . هذا « الصراع » واحداثه، من اول المحاولات الفكرية والمذهبية الى اخر الحروب الداخلية والثورات، هي بعض تاريخ تكوين كل امة . ولهذا نقول ان كل امة هي جماعة من البشر تكونت نتيجة تطور تاريخي، اي خلال مرحلة تاريخية قضاها الناس وهم يبحثون عن حياة افضل . ولا شك في ان الصراع القبلي كان على أشده، قبل الدخول في مرحلة التكوين القومي . داخل كل مجتمع قبلي بين الأسر والعشائر وفيما بين المجتمعات القبلية المختلفة كل يحاول ان يفرض سيطرته على مقدرات

وامكانيات القبائل الاخرى وان يسخرها فيما « يرى هو » انه في صالحه او في صالح قبيلته. حتى القوى البشرية من القبائل المغلوبة سخرت عبيداً للسادة من القبائل الغالبة. ولم ينقطع هذا الصراع حتى عندما استقرت الجماعات القبلية على الأرض متجاورة. بل استمر حقبة تاريخية طويلة تشكّل القدر الأكبر من تاريخ تكوين كل امة، غير ان استقرار المجتمعات القبلية متجاورة على الأرض وضعها جميعاً في مواجهة طرف ثالث يظهر من حين الى حين ويفرض بظهوره الهدنة والتحالف بين المتصارعين. ذلك هو العدو المشترك في شكل قبائل اخرى او شعب آخر. وهكذا كانت المجتمعات القبلية المستقرة متجاورة تتفاعل وتتطور من خلال « صراعها الجدلي » ضد الظروف الطبيعية لانتزاع امكانيات الحياة من الأرض، ثم من خلال « صراعها الاجتماعي » ضد بعضها البعض طلباً لمزيد من امكانيات الحياة، او دفاعاً عن الامكانيات المتاحة، واخيراً صراعها معاً ضد الغزاة والمغتصبين من الجماعات التي تحاول ان تسلبها جميعاً امكانيات الحياة من البشر والطبيعة. ومن خلال هذا التفاعل عن طريق « الصراع » المشترك لحماية موارد الحياة على رقعة من الأرض تتسع وتتقلص وتتحدد رويداً رويداً، كانت المصالح المشتركة تنمو وتتراكم. كل هذا والصراع الداخلي ضد الطبيعة وفيما بين الجماعات ذاتها مستمر، يهدأ عندما يظهر الخطر المشترك ويبرز الى الامام عند غيابه. ويصل الامر بعد تراكم المصالح المشتركة منجزات الحلول الصحيحة للمشكلات المشتركة) الى ان يصبح الصراع الاجتماعي الداخلي، مع الابقاء على كل ما هو مشترك بعيداً عن الصراع، هو الحل « الافضل » (الصحيح) الذي يتفق مع التطور الاجتماعي كما يتعلمه من الممارسة جميع المتصارعين. اي يصبح الصراع الداخلي دائراً حول ما هي الحياة الافضل، وما هي الطريق اليها، في اطار الوجود المشترك وحدود امكانياته بدلاً من كيفية الخروج من هذا الوجود المشترك، لما يسببه هذا الخروج من اضرار بالمصالح المشتركة.

وبينما يستمر الصراع الداخلي على وجه لا يخفى ميراثه القبلي تكون الأمة قد بدأت في التكوين .ويدل على هذا عادة مواجهة العدو الخارجي لا بحلف قبلي،ولكن بقوة موحدة،دفاعاً عن « الأرض المشتركة ».

ويتعلم الناس من النصر الذي تحققه وحدتهم القومية ان الوحدة القومية قد حلت لهم مشكلة مشتركة، هي عجز كل جماعة، منفردة، عن ان توفر الامن والحماية لمصادر حياتها. ولما كانت الامكانيات القومية، البشرية والمادية، اكثر بكثير من الامكانيات القبلية، فإن كل اطراف الصراع الداخلي - الذي ما يزال مستمراً - يحاولون السيطرة عليها جميعاً لاستخدامها في تحقيق « الحياة الأفضل » ... « الافضل » في هذا الطور للشعب كله. ويكون هذا عنوان الصراع الاجتماعي. فباسم كل الشعب، أو لمصلحة الشعب كله، يزعم كل طرف في الصراع الاجتماعي أنه يناضل من اجل حياة افضل، ضد من يسميهم حينئذ « اعداء الشعب ». وبصرف النظر عن صدق هذا الطرف أو ذاك فيما يدعيه باسم الشعب، فإن تقديم المصالح المحركة للصراع على انها مصالح الشعب كله يكون بذاته دليلاً صادقاً على ان الوجود المشترك بما يتضمنه من مصالح مشتركة يفرض ذاته على الجميع وان الأمة في طريقها الى ان تكتمل تكويناً، مع ان الصراع ما يزال قائماً وسيظل قائماً الى حين. وفي تاريخ الأمة العربية مرحلة كاملة كان الصراع الداخلي قائماً فيها بين قوى تستهدف كل منها « الخلافة » (الدولة اداة السيطرة على الامكانيات المشتركة) وتدعي كل منها انها احق من غيرها بها (لأنها أصح مذهباً) وان كانت كل منها تحمل معها تراثها القبلي فيما تدعيه من وحدة الاصل (الامويون، العباسيون، الفاطميون... الخ.) وما هي إلا الشكل البدائي لما خلفه بعد ذلك من حركات وأحزاب سياسية.

على اي حال، فان « الأمة » التي ما تكونت الا خلال الصراع

بين القوى التي اصبحت اجزاء منها، وضد القوى الخارجية التي كانت تهدد تطورها المشترك، لم تكن نهاية وحلاً الا لمشكلة الصراع حول الوجود القومي ذاته والحفاظ عليه. ومن هنا تعبر بذاتها عن قيمتها التقدمية كاضافة الى حركة التطور التي اصابت تكوين المجتمعات. وهذا حل يتفرغ الناس بعده، بكل ما تتيحه الأمة من امكانيات متفرقة، للتطور الاجتماعي داخل الأمة ذاتها، وللصراع الاجتماعي ايضاً داخل الأمة ذاتها اي في الاطار القومي لتصفية القوى التي تعوق التطور. وتلك هي اولى علاقة الأمة بالصراع الاجتماعي -داخلها- وقواه. حيث لا يبلغ الصراع الاجتماعي، الذي توافرت اسبابه الاجتماعية، اقصى مداه، ولا يحقق كل فعالياته الا بعد ان تحل قواه مشكلة «الوجود القومي» لتتفرغ للتطور الاجتماعي ومشكلاته. هنا تكون الوحدة القومية مقدمة لتنشيط الصراع الذي توافرت اسبابه وليست قيداً عليه. ومن هنا ندرك ان حديث البعض عن القومية، او باسم الوحدة القومية «لتحريم» الصراع الاجتماعي ومحاولة الغاء قواه حديث يعبر عن موقف محافظ ورجعي يختفي وراء القومية. حتى في اوقات الخطر الذي يتهدد الأمة كلها، وفي معارك التحرير ضد العدو المشترك، قد يؤجل الصراع الاجتماعي ولكن لا تزول اسبابه، وقد تتحالف القوى ولكن لا تلغى.

الصراع الاجتماعي حقيقة لا تنكر متى قامت اسبابها في المجتمع القومي ولسنا نرى في الحديث عن الأمة الواحدة، والقومية الواحدة، والمصير الواحد، ما يعني وحدة كل «القوى» وتجاهل الصراع الاجتماعي. ولكنا نرى فيه ادراكاً جديداً لقوى الصراع الاجتماعي ومضمونه كما يحددهما الوجود القومي. ادراكاً جديداً يمكن تسميته «بالنظرية القومية في الصراع الاجتماعي». وهي جديرة فيما نعتقد بان تنهي مرة واحدة والى الأبد كل غموض حول علاقة القومية بالطبقة او علاقة التقدم القومي بالصراع الاجتماعي.

وتقوم هذه النظرية على ذات المنهج الذي عرفنا به الوجود القومي (جدل الانسان) كما عرفنا منه أن الصراع بين المتناقضات يثور في الانسان نفسه فيكون وعيه المشكلة شرطاً سابقاً لوعيه الحل (المصلحة). وعليه فان الذي يحدد موقف كل واحد من الصراع الاجتماعي هو « وعي الانسان على مصلحته » أن تكون له مصلحة يعرفها ويعرف أين مكانها من حركة التطور الاجتماعي فيأخذ الموقف الذي يتفق مع مصلحته. ومن هنا فإنّا نرفض أن تكون المصلحة كما هي محددة موضوعياً بالواقع الاجتماعي بدون وعي كافٍ لانتماء صاحبها الى احدى قوى الصراع الاجتماعي. ان مصلحته الموضوعية ترشحه لهذا الانتماء، ولكن الانتماء النضالي موقف ذاتي. يتطلب أن يعي صاحبه علاقـــة موقفه بمصلحته. وباللغة الاخرى نرى أن « الوعي الطبقي » شرط أساسي للانتماء الطبقي.

هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى فقد عرفنا من قبل أن وحدة الوجود القومي تعني أن ثمة وحدة موضوعية بين كل المشكلات الاجتماعية التي يطرحها الواقع القومي، في زمان معين. تحتم أن يكون لكل من تلك المشكلات حل واحد صحيح محدد موضوعياً بصرف النظر عن مدى صحة معرفة الناس به وان كان لا يتحقق إلا بوعي الناس عليه وتحقيقه في الواقع « بالعمل ». ذلك هو الحل الذي يتفق مع تقدم الامة ككل، والذي عبرنا عنه « بوحدة المصير » إذن فللمشكلات الاجتماعية في الامة حلول موضوعية يحددها الوجود القومي ذاته بما يتفق مع التقدم القومي. والصراع الاجتماعي حول المشكلات الاجتماعية لا يعني أن تلك الحلول غير معروفة أو غير قابلة للمعرفة، بل يعني تماماً أن الصراع يدور بين قوى تزعم كل منها انها تستهدف الحل الموضوعي الصحيح. وقد يكونون كلهم خاطئين، ولكن الذي لا يمكن أن يكون أبداً هو أن يكونوا كلهم على حق فيما يزعمون. إذ عندما يكون موقف أحد الاطراف متفقاً مع الحل الصحيح لمشكلات،

التقدم. لا بد من أن يكون الطرف الآخر. أو الاطراف الاخرى. في موقف أو في مواقف مضادة ومعوقة للتقدم. ان هذا يبرر تصفية المواقف المعوقة (الرجعية) عن طريق الصراع ضدها. أي يبرر ويفرض الصراع الاجتماعي لازالة وتصفية المواقف التي تقوم عقبة في سبيل التقدم. وهو يرفض - في الوقت ذاته - المواقف المنافقة التي تفترض أن يكون كل أطراف الصراع الاجتماعي على حق في وقت واحد. وتبحث عن حلول وسطية ملفقة تجمع بين المواقف المتضادة. ان النفاق. أو التلفيق. في الصراع الاجتماعي لا يخدم إلا القوى الرجعية ما دام طريق التقدم محدداً موضوعياً. لانه يمد في حياة العقبات القائمة في سبيل التقدم ويبقي على المشكلات معلقة بدون حل صحيح. ويشكك القوى التقدمية في سلامة موقفها. فيوهن من قوتها. ثم يفشل في النهاية لأن ما هو صحيح موضوعياً لن يلبث أن يفرض ذاته بحكم حتمية التطور فينفجر الصراع من جديد.

ما هي خصائص هذا الحل الموضوعي الصحيح؟

نعرف منها - حتى الآن - انه الحل الذي يتفق مع وحدة المصير القومي وهكـــذا يتحدد اطار الصراع الاجتماعي. فأيا كان محتواه (الذي يتغير من مرحلة الى مرحلة) لا بد أن يكون في اطار الوجود القومي.

ثم نستمر،

لما كانت المجتمعات تتطور من خلال حل المشكلات التي يطرحها الواقع (محصلة الماضي) لاشباع حاجتها (في المستقبل) فإن الحل الموضوعي الصحيح لا بد من أن يكون - في أي وقت - متفقا مع احتياجات المستقبل، أي لا بد من أن يكون « تقدمياً ». وهكذا نعرف أنه « قومي تقدمي ».

غير أن مضمون التقدمية يختلف من وقت الى آخر متابعاً في

ذلك الحدين المكاني والزماني لحركة التطور التي لا تتوقف أبداً. فلا يمكن أن نعرف ما هو الحل « القومي التقدمي »، ما هو مضمونه، إلا منسوبا الى مجتمع معين في وقت معين. ونحن نعرف - في هذه المرحلة التاريخية - أن التحرر هو الحل التقدمي للاستعمار. والديموقراطية هي الحل التقدمي للاستبداد. والوحدة هي الحل التقدمي للتجزئة. والتصنيع هو الحل التقدمي للتخلف. والاشتراكية هي الحل التقدمي للاستغلال. نعرف هذا من واقع أمتنا العربية. ولكن ليس معنى هذا أن كل مجتمع معاصر يطرح مشكلات لها ذات الحلول. فثمة المجتمعات المتحررة حيث لا توجد مشكلة الاستعمار. وثمة المجتمعات الديموقراطية حيث لا توجد مشكلة الاستبداد. وثمة الأمم الموحدة حيث لا توجد مشكلة التجزئة. وثمة المجتمعات الصناعية حيث لا توجد مشكلة التخلف. وثمة المجتمعات الاشتراكية حيث لا توجد مشكلة الاستغلال. وحتى في نطاق أمتنا العربية لن تظل المشكلات هي هي دائما. فبالتحرر تحل مشكلة الاستعمار وتبقى مشكلتا التجزئة والاستغلال قائمتين. وبالوحدة تحل مشكلة التجزئة ويتفرغ الناس لحل مشكلة بناء الحياة الاشتراكية... الخ. إذن فمضمون الصراع الإجتماعي (المصلحة التي يدور عليها الصراع، أو الحل الصحيح للمشكلات الاجتماعية التي يثيرها تناقض الماضي والمستقبل حيث يلتقيان) يختلف من مجتمع الى مجتمع، ومن وقت الى وقت في المجتمع الواحد تبعا لنوع المشكلات التي يطرحها الواقع ولكنه يبقى دائماً مضمونا قومياً تقدمياً.

فما هي قوى الصراع الاجتماعي؟

هناك أولاً الذين يعون الحل التقدمي ويلتزمونه ويناضلون من اجله. أولئك هم التقدميون. وهناك ثانياً الذين يعون تناقض « مصالحهم الخاصة » مع الحل القومي التقدمي فيدافعون عنها، ابقاء على الواقع ضد التطور، أولئك هم الرجعيون. وفيما بينهما ومن حولهما

تتذبذب فئات من الناس لهم مصلحة في الابقاء على الواقع فهم مع الرجعية، ويتطلعون الى المزيد عن طريق تغيير الواقع، « فيستغلون » القوى التقدمية ويحالفونها وهم يخفون نواياهم في الغدر بها والوقوف ضد ان تصل حركتها الى نهايتها أولئك هم الانتهازيون. ثم هناك - أخيراً - قطاع عريض من الناس لا يعون مصالحهم « كما هي محددة موضوعيا بالواقع الاجتماعي ذاته » اين تقع، اولا يقدرون على النضال (بمؤثر يضعف مقدرتهم)، فيقفون خـــارج الصراع الاجتماعي ولا يسهمون فيه. ولا بد من ان ننتبه انتباها خاصا، ومركزا، الى هذا القسم العريض من الناس الذي يبلغ في الأمم المتخلفة بوجه خاص حد الاغلبية العددية من كل مجتمع، انهم طاقة بشرية هائلة في المجتمعات المتخلفة ومع ذلك فهي طاقة غير فعالة في الصراع الاجتماعي لانها لا تعرف الحلول الصحيحة لمشكلاتها الاجتماعية كثمرة من ثمار التخلف ذاته. ومصلحتها واقعة موضوعيا - سواء عرفت ام لم تعرف - في الحل القومي التقدمي. فهي بحكم مصلحتها « الاحتياطي البشري » للقوى القومية التقدمية في صراعها الاجتماعي من اجل التقدم. ومن هنا نرى انه وان كان الصراع الاجتماعي، في الأمم المتخلفة خاصة، يقوم بين القوى الرجعية التي تدافع عن مصالحها الخاصة وبين القوى القومية التقدمية، فان هذا لا يعني ان القوى القومية التقدمية تناضل من اجل مصالحها الخاصة، مثلها مثل الرجعيين. ذلك لان القوى القومية التقدمية تناضل من أجل تحقيق الحل الموضوعي المحدد قوميا لمشكلات التقدم الاجتماعي. وهو حل صحيح بالنسبة الى كل الناس حتى لو لم يعرفوا هذا. فهي لا تستهدف من نضالها مصالح خاصة بمعزل عن مصلحة الامة كلها، ولا تسلك اليه طريقا خاصا بمعزل عن جماهير الشعب كله، لانها بحكم انها قومية تقدمية تسعى وتلتزم وتناضل منطلقة من مسلمة اولى هي ان وحدة الوجود القومي دليل لا ينقض على وحدة المصير القومي. فهي بنضالها تحقق مصالح كل الجماهير بما فيهم ذلك القطاع العريض من

الناس - في الامم المتخلفة خاصة - الذين لا يعون ولا يلتزمون ولا يناضلون، بل مصالح حتى أولئك الذين يدفعهم الجهل ، او الخوف، او الضعف، الى الصفوف الرجعية فينحازون الى ذات القوى التي هم ضحاياها. وهكذا يمثل القوميون التقدميون في كل امة كل الجماهير في صراعهم ضد الرجعية من اجل التقدم حتى لو جهلتهم الجماهير، وحتى لو انكرتهم الى حين.

ان هذا يؤدي الى نتيجة لازمة. هي ان الصراع الاجتماعي لتصفية المواقف الرجعية، لرفع العقبات من طريق التقدم، لامكان تفرغ التقدميين لبناء حياة افضل (تحقيق الحل التقدمي)، لازم ومفروض ولا بد منه ولا يجوز - قوميا - التهاون فيه او التخلي عنه. ولكنه مع ذلك غير لازم موضوعيا للتقدم وانما تحتمه القوى الرجعية، وتفرضه على التقدميين. بمواقفها، ومصالحها، المعوقة للتقدم. قد يبدو أن في هذا تناقضاً، ولكن مزيداً من التأمل يرفع هذا التناقض الظاهر. ولنضرب لهذا مثلاً: الحرب. ان الحرب ضارة بكل أطرافها، معوقة لتقدم الشعوب، غير لازمة موضوعياً للتقدم الانساني بل السلام هو اللازم. ومع هذا فان الامبريالية والاستعمار واعوانهما يقفون عقبة «مسلحة» في طريق السلام. فتصبح الحرب وسيلة «لازمة» لشق الطريق الى السلام، أي للقضاء على الحرب ذاتها عن طريق تصفية قواها، لتبدأ الشعوب، في ظل السلام اعادة البناء والتقدم. ولا أحد ينكر أن الحرب التي دارت وانتهت قد عوقت التقدم بقدر ما استنفدت من جهد ووقت في تصفية القوى التي فرضتها. ان كان هذا واضحاً فإن أمر الصراع الاجتماعي يصبح واضحاً. ففي الصراع الاجتماعي لا يستوي الطرفان في موقفهما من التقدم الاجتماعي الذي هو الهدف الأساسي للقوى القومية التقدمية. ولكن القوى الرجعية تقف عقبة في سبيل هذا التقدم، فيكون «لازماً» على القوى القومية التقدمية أن تصفي الرجعية لشق طريقها

الى التقدم بدون صراع، أي للقضاء على الصراع الاجتماعي ذاته، بدون انكار لما يسببه الصراع الاجتماعي من تعويق للتقدم بقدر ما يستنفده من جهد ووقت القوى القومية التقدمية في تصفية القوى الرجعية. وبدون انكار لحتمية الصراع الاجتماعي ضد كل القوى التي تقف في سبيل التطور. فالصراع الاجتماعي مفروض على التقدميين. "رجعيون هم الذين يفرضونه بما يضعونه في طريق التقدميين من عقبات ومن هنا يصبح فرضاً على التقدميين أن يخوضوه بكل قواهم، وألا يقبلوا فيه مساومة، بقصد تصفية الصراع الاجتماعي ذاته عن طريق تصفية أسبابه وقواه معاً، للتفرغ بعد هذا لبناء الحياة الافضل للجماهير. نرجو أن يكون هذا واضحاً. فكيف تتحدد قوى الصراع..؟

تتحدد بمواقفها النضالية. المصلحة لا تكفي. المصلحة والوعي عليها لا يكفيان. وأقل من هذا كفاية ما يدل عليه ذلك التعبير المبتكر عن «المنابع الطبقية» أو «الاصول الطبقية»، الذي يحاول أن يجعل الموقف من الصراع الاجتماعي منضبطاً «بالميراث» لتبرير مواقف بعض المثقفين الذين تخذلهم «النظرية الطبقية» فلا تبرر مواقفهم التقدمية على اساس مواقعهم الحالية من علاقات الانتاج فيعود بهم التعبير المبتكر الى اصولهم الكادحة، ليقدم من انتماء الآباء «طبقياً» تبريراً لمواقف الابناء «تقدمياً» ومع أن شقاء الآباء لا ينسى، وقد يكون مصدراً للمعرفة بالمشكلات الاجتماعية، إلا أنه لا يكفي لتحديد موقف الابناء من الصراع الاجتماعي. وإنما تتحدد قوى الصراع الاجتماعي بالنضال الواعي بالمصلحة التي يدور عليها الصراع. لأن المصلحة وحدها بدون وعي عليها لا تحول دون الانحياز الى القوى الرجعية. والمصلحة والوعي بها بدون نضال تؤدي الى موقف سلبي من الصراع وقواه. أما «المنبع الطبقي» فكما قد يكون محركاً لاتخاذ موقف تقدمي يصحح به الأبناء مسيرة مجتمعهم قد يكون

محركاً لمحاولة تعويض الفقر الموروث بالاختلاس، أو تعويض مذلة القهر السابق بالاستبداد في الناس. يتوقف الأمر على التزام الحل الصحيح لمشكلة الفقر والقهر كما هو محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعي ذاته. وبهذا يكون النضال (دخول ساحة الصراع الاجتماعي) الواعي بالمصلحة التي يدور عليها الصراع هو وحده مناط «الانتماء» الى قوى الصراع الاجتماعي.

لم تبق إلا اضافة: هي أن أغلب المجتمعات في العالم - ومنها أمتنا العربية-ما تزال تعيش مرحلة تاريخية تفرض الصراع الاجتماعي لأن القوى الرجعية ما تزال قائمة فيها لم تصف بعد. تساندها الرجعية في العالم كله. ولكنها لن تبقى أبداً، فسيأتي اليوم الذي تصفى فيه القوى الرجعية في كل المجتمعات وينتهي به الصراع الاجتماعي ليتفرغ البشر لبناء حياة أفضل. أما متى يأتي فذلك متوقف على صلابة القوى التقدمية ورفضها أية مهادنة أو تأجيل للصراع الاجتماعي، وحسم معركته لصالحها بكل قوة ممكنة.

ان هذا كله يمكن اعادة صياغته باللغة «الطبقية» بشرط ان نختار ذلك النموذج من المجتمعات الذي عرفه ماركس واستقى من دراسته «نظرية الطبقات» و «الصراع الطبقي»: مجتمع رأسمالي صناعي متقدم. فالاشتراكية هنا هي الحل الصحيح المحدد موضوعيا لمشكلة الاستغلال الرأسمالي. والرأسماليون هم «الطبقة» الرجعية التي تدافع عن مصالحها الخاصة ضد التقدم. والعمال هم «الطبقة» التقدمية التي تستهدف تحقيق الحل الصحيح المحدد موضوعياً. والبورجوازية الصغيرة هي الجماعات المترددة بين الطبقتين. والفلاحون، والعاطلون، هم الاحتياطي البشري للطبقة العاملة. والصراع الطبقي لازم لتصفية الصراع الطبقي ذاته عن طريق تصفية الرجعية وإقامة النظام الاشتراكي. ولهذا لا يجوز تأجيل الصراع الطبقي أو مهادنة الرجعية أو قبول الحلول الوسط وذلك لاختصار فترة المعاناة.

إذن فكأن ما أسميناه « الصراع الاجتماعي »... ليس إلا تسمية أخرى « للصراع الطبقي »، فلماذا لا نسميه باسمه، حتى لا نضيف الى موضوع غامض أصلاً، مزيداً من الغموض.

ليس الأمر على هذا الوجه من البساطة. وعندما نعرف ماهية « الصراع الاجتماعي » ليسمه من يشاء بما يريد من اسماء فالعبرة بمضمون الكلمات التي نستعملها. المهم أن نعني بالكلمات مضمونها فلا ينقلب الأمر إلى مجرد كلمات. ما هي حقيقة الأمر إذن؟.

لنلاحظ، أولاً، ما الذي يمكن أن نفهمه من تعبير « الصراع الطبقي »؟. انه تعريف للصراع من حيث نوع قواه. القوى المتصارعة طبقات. انها ليست جيوشاً وإلا اسميناه « الصراع العسكري » أو « الحرب ». وكما اننا لا نفهم الحرب (الصراع العسكري) من حيث مضمونها، واهدافها، وبالتالي لا نستطيع أن نحدد منها موقفاً بمجرد معرفتنا أنها صراع مسلح بين جيوش، كذلك لا يمكن فهم « الصراع الطبقي » من حيث مضمونه وأهدافه ولا نستطيع أن نحدد منه موقفاً بمجرد معرفة انه صراع بين طبقات بدلاً من الجيوش. وانما نفهمه عندما تكون للكلمة « الطبقة » مفهوم اجتماعي يحدد قواها وغاية صراعها. وبينما نعرف كثيراً من الحديث المرسل عن الطبقات والصراع الطبقي يصل في اتساع دلالته إلى حد إعتبار مجرد التفاوت في الد خل، أو في الثقافة، مقياساً طبقياً، لا نعرف للطبقة مفهوماً اجتماعياً يحدد قواها وغاية صراعها الا المفهوم الماركسي. ويمكننا - على هذا - أن نقول ان استعمالنا لتعبير « الصراع الاجتماعي »، يتضمن احتراماً للفكر الماركسي ذاته. ولو شئنا لاسميناه « صراعاً طبقياً » بدون أن يفطن حتى كثير من الماركسيين أنفسهم الى مضمونه المتميز. اننا نرى أن « للطبقة » و « للصراع الطبقي » دلالة ماركسية خاصة وخالصة. فلا ينبغي لنا أن نخفي وراءها فكرنا القومي. ان هذه « الاستعارة » لن تؤدي إلى شيء

سوى تشويه النظرية القومية وتشويه الماركسية معاً. ومهما تكن كلمتا « الطبقة »، و « الصراع الطبقي » متداولتين. ومقبولتين من أعرض المشاركين والمهتمين بالصراع الاجتماعي، فلا ينبغي أن يكون ذلك اغراء بالانتهازية الفكرية، نختلس بها التعبيرات المتداولة بين الناس ليتداول الناس افكارنا. وذلك لأن ثمة فروقاً دقيقة. ولكنها حاسمة، بين « نظرية الصراع الاجتماعي » كما تحددها النظرية القومية. وبين « نظرية الصراع الطبقي » كما هي محددة ماركسياً. وهي فروق لا يمكن « قومياً » تجاهلها وان كانت « الممارسة » الماركسية قد تجاوزتها.

أول تلك الفروق ينصب على الانتماء الطبقي. فالانتماء « الطبقي » يتحدد ماركسياً (طبقاً للمادية الجدلية) بموقع صاحبه من علاقات انتاج الحياة المادية. سواء وعى عليه أم لا، وعلى هذا يتحدثون عن « الطبقة العاملة » ويدخلون فيها كل العاملين بأجر على ادوات الانتاج الصناعي. وعن « الطبقة البورجوازية » ويدخلون فيها كل المالكين لادوات الانتاج. وعن طبقة البورجوازية الصغيرة » ويدخلون فيها كل الذين يملكون ملكيات خاصة لا يعمل فيها أحد ويعملون هم عند الآخرين ولكن ليس على أدوات الانتاج الصناعي. ولماكان الفلاحون لا موقع لهم في علاقات الانتاج الصناعي، وإنما يعملون في حقل آخر فهم « طبقة » متميزة عن « الطبقة العاملة » ... الخ.

ونحن لا نرى طبقاً لمنهجنا الانساني (جدل الانسان) أن موقف كل انسان من الصراع الاجتماعي يتحدد بمصلحته فقط، ولكن بالمصلحة (الحالة أو المتوقعة) والوعي عليها والنضال من أجلها معاً. فلو أخذنا « المضمون الاشتراكي » مثلاً للصراع الاجتماعي لكانت القوى الاشتراكية هي كل القوى التي لها مصلحة في الغاء الاستغلال وتعي تلك المصلحة وتناضل من أجلها سواء كانوا من العاملين على ادوات الانتاج الصناعي، أو من الفلاحين، أو من المثقفين أو من

الجنود. أو حتى من العاطلين والعجزة والنساء، والطلبة... أي حتى أولئك الذين لا يعملون. لا نفرق فيما بينهم تبعاً لمهنة كل منهم ما داموا جميعاً قوة نضالية واحدة ضد الاستغلال. ولنخرج من القوى الاشتراكية كل الذين خرجوا على الاشتراكية وانحازوا إلى الرجعية ولو كانوا من العاملين. ان الممارسة تثبت صحة هذا وتؤكده. فالطلبة يلعبون دوراً رئيسياً في الصراع الاجتماعي (وعي على مصلحة متوقعة). والمثقفون الثوريون (الذين يعرفون ويلتزمون قوانين التطور الاجتماعي) هم قادة كل الثورات التقدمية. حتى التي كانت أغلبية ثوارها من العاملين. من أول ماركس وانجلزولينين... إلى ماوتسي تونغ وكاسترو وجيفارا... وكل «المتصدين» للقيادة في الوطن العربي. قيادة «الطبقة العاملة» من المثقفين الذين لم يعملوا قط في المصانع. والفلاحون في الصين انجزوا الثورة الاشتراكية التي انجزها العمال في الاتحاد السوفييتي... الخ وهكذا.

الصراع الاجتماعي - هنا - «أشمل» اجتماعيا من الصراع الطبقي.

والفرق الثاني، يرجع الى وحدة الوجود القومي ذاته. «فالطبقة» بمفهومها الماركسي لا تتضمن بعداً اجتماعياً قومياً. «والصراع الطبقي» لا يختلف مفهومه في أي مجتمع سياسي ولو كان قائماً على تجزئة أمة كما هو الحال في الوطن العربي.

فنحن عندما نتحدث مثلا عن القوى الاشتراكية في الصراع الاجتماعي، نعني بها القوى الاشتراكية العربية. ونعني بالصراع الاجتماعي من أجل الاشتراكية صراع القوى الاشتراكية العربية ضد الرجعية العربية، بدون قبول للتجزئة، ولا تجزئة القوى، ولا تجزئة الصراع، ولا تجزئة ساحته. لأننا لا نرى ان التجزئة الطارئة على الوجود القومي قادرة على أن تحول الشعب الواحد الى شعوب متعددة، فتقسم القوى التقدمية الى قوى متعددة وتحيل المصير

الواحد الى مصائر متفرقة وهو فشل محض. وعلى هذا لا نفهم الصراع الاجتماعي إلا في « اطاره القومي ».

نظرية الصراع الاجتماعي هنا « أشمل » في ساحتها من نظرية الصراع الطبقي:

والفرق الثالث، يرجع الى وحدة المصير القومي. فالطبقة بمفهومها الماركسي تناضل من أجل مصالحها « الطبقية الخاصة ». ونحن لا نرى أن التقدميين يناضلون من أجل مصالحهم الخاصة. فهم لا يستوون - في نظرنا - مع الرجعيين. ذلك لأن المضمون التقدمي للصراع الاجتماعى محدد موضوعياً بالواقع الاجتماعى ذاته. ومهما تكن مصالح الناس متنوعة، ومختلفة، ومتفاوتة طبقاً لقسمة العمل بينهم وللجهد الذي يبذله كل واحد في موقعه، فان كل مصالحهم متفقة في الحل التقدمى لمجتمعهم حتى لو كان بعض الناس لا يعلمون. وهكذا يدور الصراع الاجتماعي حول مصالح الشعب كله من ناحية ومصالح الرجعيين من ناحية. ويبدو هذا أكثر ما يكون وضوحاً في النضال الذي يقوم به العمال من أجل الاشتراكية. فالعمال لا يستهدفون من نضالهم ضد الرأسماليين الغاء الملكية الخاصة لادوات الانتاج، ملكية الرأسماليين لها، لتصبح بعد هذا ملكية خاصة بالعمال، بل لتصبح ملكية اجتماعية لكل الشعب، فهم يستهدفون الغاء « نظام اجتماعي » يوفر للرأسماليين امكانيات استغلالهم واستغلال كل قوى الشعب المادية والبشرية، واقامة « نظام اجتماعي » اكثر تقدما يوفر الحياة الافضل لهم ولكل أفراد الشعب حتى من غير العاملين. بل ان غايتهم النهائية الغاء الصراع الاجتماعي ليعيش « الناس جميعاً » بدون صراع. ولو أخذ نضال العمال من أجل الاشتراكية بمفهومه الطبقي لتوقف النضال من أجل الاشتراكية في الوطن العربي على وجود أو حجم القوى العاملة في الانتاج الصناعي وهي معدومة في بعض الأقطار العربية، ولانعزل النضال من أجل الاشتراكية عن قوة

الفلاحين وهم الأكثرية الساحقة، ولوجد المثقفون الثوريون وأغلبهم من اصول « فلاحية » (حتى إذا أخذنا بالمنابع الطبقية) انهم يقودون أو يتصدون لحركة نضالية ليسوا هم أصحابها ولا قادتها، ولكان على كل الطلبة العرب ان يكفوا عن نضالهم من اجل الاشتراكية حتى يعرفوا - بعد التخرج - أين سيكون موقع كل منهم في علاقات الانتاج. أي - باختصار - لكان علينا اما أن نكف عن النضال من أجل التطور الاشتراكي الى أن يقوم في الوطن العربي طور رأسمالي يتولى تصنيعه وافراز « بروليتاريا » عربية. ومن المسلم ان هذا غير لازم. واما أن نخوض معركة الصراع من أجل الاشتراكية بكل القوى التى تمثل الاشتراكية الحل الصحيح لمشكلاتها الاجتماعية. وهي في الوطن العربي قوى من الفلاحين والمثقفين والحرفيين والطلبة والنساء والبدو والجنود... وهو لازم بحكم الانطلاق من واقع اجتماعي متخلف. النظرية القومية في الصراع الاجتماعي تفسر وتبرر لماذا لا يجوز الكف عن التطور الاشتراكي في انتظار « البروليتاريا » العربية ولماذا يلزم ان نخوضه بقواه المتاحة أما نظرية « الصراع الطبقي » فلا تبرر إلا إسهام العمال الصناعيين (البروليتاريا) - حيث وجدوا - في الصراع الاجتماعي من اجل الاشتراكية.

هنا نرى نظرية الصراع الاجتماعي « أشمل » قوى من نظرية الصراع الطبقي.

والفرق الرابع هو تقييم الصراع ذاته على ضوء حركة التطور الاجتماعي. النظرية القومية في الصراع الاجتماعي ترى أن الصراع الاجتماعي غير لازم موضوعياً لحركة التطور الاجتماعي بل هو معوق لها. وان مصدر لزومه هو حتمية إزاحة كل عقبة تقوم في سبيل التطور وتعوقه، وليس حتمية قيام عقبات عائقة في سبيله. أما نظرية الصراع الطبقي فترد حتميته الى انه قانون - أو أحد قوانين - التطور الاجتماعي. ويترتب على هذا أن غاية « الصراع

الاجتماعي » هي تصفية العقبات التي تقيمها القوى الرجعية في سبيل التطور الاجتماعي. بينما غاية « الصراع الطبقي » هي تطوير المجتمع. إنه فارق بالغ الدقة. وقد يكون من المفيد - لإيضاحه - أن نضرب مثلاً لآثاره في حركة القوى التقدمية؟.

طرح الفكر العربي شعار « تذويب الفروق بين الطبقات » للدلالة على أسلوب يحول دون الصراع الطبقي. هذا الشعار يكون مفرغاً من أي معنى لو حاولنا فهمه على ضوء نظرية الصراع الطبقي. أو قد يكون معناه منع الصراع الطبقي في سبيل وعد غير قابل للتحقيق بتذويب الفروق بين الطبقات. وهو - على أي حال - لا يتفق مع شعار « تعميق التناقضات الطبقية ». ومرجع هذا الفراغ من المعنى او المعنى« الرجعي » ان الصراع الطبقي ليس إلا انعكاساً للمتناقضات الكامنة في اسلوب الانتاج. وحيث توجد تلك المتناقضات يحتم أن تحدد مواقف الناس على وجه يعكسها ويتسق معها. لأن كل انسان يتحدد موقفه من الصراع الطبقي على أساس موقعه من علاقات الانتاج. ويجب ابراز هذه التناقضات حتى ينفجر الصراع الطبقي الذي هو وحده اداة حل التناقضات في أسلوب الانتاج. وطبقاً لكل هذا لا يكون شعار « تذويب الفروق بين الطبقات » إلا هدفاً « غير علمي » غايته الحقيقية أن « يخدر » الطبقة العاملة. أما طبقاً لنظرية الصراع الاجتماعي فان غاية الصراع هي تجريد القوى الرجعية من المقدرة الاقتصادية أو السياسية... الخ على اعاقة حركة التطور. ومن هنا يتوقف الصراع الاجتماعي على موقف الرجعية. ان قاومت أصبح الصراع الاجتماعي لازماً وهي المسؤولة عما قد يصاحبه من عنف. وان استسلمت - ولا نقول قبلت - بدون مقاومة فلا مبرر للصراع الاجتماعي وتتفرغ كل القوى التقدمية لحل مشكلات التطور الاجتماعي. هل يمكن أن تستسلم؟... نعم. بطرق شتى. منها ضعف القوى الرجعية (الرأسمالية خاصة) في الدول النامية،

حيث تفقد بالنصر في معركة التحرر المصدر الاستعماري لقوتها. ومنها الوعي على حتمية التطور الاجتماعي وعدم جدوى مقاومته. مثل الاول كثير في الوطن العربي. والمثقفون الاشتراكيون أمثلة حية للثاني. ما الذي تفعله القوى التقدمية في أي من حالات استسلام أو عدم مقاومة القوى التي ترشحها ظروفها الاجتماعية للصراع الاجتماعي ضد القوى التقدمية ولكن لا تقاوم، بل قد يزيد بعض المنتمين اليها فينحازون الى حركة التطور التقدمي؟ « تذويب الفروق بين الطبقات وعدم الاكتفاء بالاستسلام أو حتى التحيز للقوى التقدمية بل العودة بهم إلى مستوى المشاركة في المجتمع ». انه الاجراء السلمي الذي يتفق مع حركة التطور الاجتماعي عندما لا تثير القوى الرجعية صراعاً اجتماعياً تفرضه على القوى التقدمية. ومن هنا نرى أن « شعار تذويب الفروق بين الطبقات » وان كان مناقضا تماماً لشعار « تعميق التناقضات الطبقية » إلا أنه لا يناقض « حتمية الصراع الاجتماعي »، وليس مفرغاً من أي مضمون، وليس شعاراً رجعياً... انه شعار تصحيح الوضع الاجتماعي إذا لم توجد مقاومة. ايا كان سبب عدم المقاومة. وفي مواجهته عندما يتحقق شرطه، يبدو شعار « تعميق التناقضات الطبقية » افتعالاً للصراع الاجتماعي بدون مبرر تقدمي لأن التقدميين يهمهم - قبل كل شيء - توظيف كل قوتهم في تطوير مجتمعاتهم، ولا يقتطعون من تلك القوة ما يستعملونه في الصراع الاجتماعي إلا عندما يفرض عليهم وبقدر ما يحققون فيه النصر من أجل التقدم.

هنا نرى نظرية الصراع الاجتماعي « أشمل » أسلوباً من نظرية الصراع الطبقي.

هذي فروق أربعة، دقيقة، تقتضي الأمانة الفكرية الا نحاول تجاهلها مجاراة، أو مباراة، للتعبيرات الدارجة عن « الطبقة » و « الصراع الطبقي ». وإذا كانت تلك الفروق تحول دون أن تكون

« النظرية القومية في الصراع الاجتماعي » مطابقة « للنظرية الماركسية في الصراع الطبقي »، فان نقاط الالتقاء بينهما كثيرة. فهما تتفقان في حتمية الصراع متى قامت أسبابه. وانه يدور دائماً حول مصالح متناقضة. وانه يقوم بين التقدميين والرجعيين. وانه متى قام لا يجوز التردد فيه أو المساومة عليه أو الهرب منه...

أما الفوارق بينهما فتأتي من أن « النظرية القومية في الصراع الاجتماعي »أشمل من نظرية الصراع الطبقي. فهي تفسر وتبرر كل ما هو صحيح في نظرية الصراع الطبقي ولكنها تتجاوزها إلى تفسير وتبرير ما لا تستطيع هذه أن تفسره أو تبرره. انها تصحح قصورها. ومصدر هذا - كما لا بد أن نعرف - هو ذات الفارق في شمول وصحة المنهج.

وفيما يلي مثل « عربي » للصراع نعرف من النظرية القومية في الصراع الاجتماعي كل شيء عنه ولا تعرف نظرية الصراع الطبقي عنه شيئاً. إنه الصراع بين القوى القومية والقوى الاقليمية حول وحدة المصير العربي ذاته.

## ٢٩ - القومية والاقليمية:

الأصل في الاقليم أنه تعبير عن مكان. وقد ينطوي مفهوم الاقليم على بعض التمييز الطوبوغرافي أو الجغرافي. ولكنه على أي حال لا يتضمن في ذاته مفهوماً اجتماعياً أو سياسياً خاصاً. بل لعل استعمال كلمة « اقليم » للدلالة على مكان أن يتضمن نفياً لاختصاص الاقليم الذي نعنيه بأي مميز من التكوين الاجتماعي أو السياسي لمن يعيشون عليه، والا لأسميناه « أمة » أو « دولة » ولكل منهما اقليم أو أكثر. لهذا فان الدلالة المباشرة لكلمة « اقليم » انه غير قائم بذاته اجتماعياً أو سياسياً. في حدود هذه الدلالة لا يكون من المنكور ان كثيراً من الاوطان في العالم، ومن بينها الوطن العربي، تضم أكثر من اقليم، وان

بعض الاقاليم تتميز عن البعض الآخر طوبوغرافياً، وجغرافياً، وبما تتضمنه من مصادر الثروة. كما لا ينكر أحد أن ذلك التمايز، أو التنوع، قد يقتضي تنوعاً في أساليب الإدارة والانتاج لتنظيم العمل في الاقاليم على أفضل ما تتطلبه طبيعة الأرض فيه. هذا أمر مسلم به في كل الدول التي يشمل وطنها أكثر من اقليم. ولم يكن هذا - قط - مشكلة اجتماعية أو سياسية. وعلى هذا فان وحدة الوجود القومي لا تلغي ولا تنفي تعدد الاقاليم في الوطن القومي.

غير أن للاقليم، في الوطن العربي، دلالة خاصة. فعندما نتحدث عن الاقاليم من الوطن العربي نعني تلك الأجزاء من الوطن الواحد التي خطط الاستعمار حدودها وأقام عليها« دولا » فأصبحت تضم جماعات بشرية متميزة بانتمائها السياسي الى دولة « اقليمية ». فالأقاليم من الأمة العربية هي الدول في أجزائها. وبعض تلك الدول لا تقوم حتى على الأقاليم بالمعنى الأصيل. إذ أن أهواء المستعمرين لم تكن تتفق دائماً مع الطبيعة. فجاءت الحدود خطوطاً هندسية رسمت على الخرائط فوق مكاتب المستعمرين. وبهذا يفقد « الاقليم » من الوطن العربي دلالته الأصلية « كمحل إقامة ». ولكنه بهذا أيضاً كسب دلالة جديدة هي أن « الاقليم » تكوين اجتماعي (مجتمع) قائم بذاته مستقل بمصيره. ولما كان الاستقلال علاقة ذات طرفين أو أكثر (استقلال بالذات عن الغير)، فإن دلالة الإقليم تتجاوز « إقليم » لتصبح علاقة بين الأقاليم مضمونها: « ان كل دولة عربية هي تكوين اجتماعي قائم بذاته مستقل بمصيره ». أي تصبح « إقليمية »، هذا المضمون هو الجوهر المميز للاقليمية. وهو جدير بكل انتباه دقيق. ففي ظل التجزئة يقيم الناس ويحيون الحياة ويحاولون صنع التقدم في الأقاليم بحكم الحصر الذي تفرضه عليهم الدولة. وليست مجرد إقامة الناس في الأقاليم ومحاولاتهم تطوير المجتمع الإقليمي بما يستطيعون موقفا إقليميا. ففي ظل الوحدة أو في ظل التجزئة سيفعلون الشيء ذاته.

إنما يصبح هذا الموقف إقليمياً عندما ينطوي على قبول لتجزئة الأمة العربية الى دول. إنه عندئذ ليس موقفاً من علاقة كل شعب في دولة عربية باقليم دولته. ليس موقفاً وطنياً. بل هو موقف من علاقة التجزئة بالأمة العربية. فهو موقف مضاد للوحدة ومدافع عن الوجود المستقل «لكل» الدول العربية. ليس موقفاً مقصوراً على الحفاظ على استقلال دولة صاحبه، بل متعديا حدود دولته لحماية استقلال الدول العربية الأخرى ضد الوحدة. وبهذا المعنى تكون الإقليمية رابطة تضم كل «الاقليميين» الذين يتقبلون التجزئة، حتى الذين لا ينتمون الى دولة قائمة، أو حتى الذين يرفضون حدود دولهم القائمة، وتضعهم جميعاً في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدته القومية، بصرف النظر عن مبررات موقفهم.

إذ لما كانت «الإقليمية» قائمة على أساس استقلال كل إقليم بذاته ومصيره، فإن الإقليميين لا يتفقون في تبرير موقفهم الموحد ضد الوحدة القومية. فلا يجمعهم إلا رفض الوحدة العربية. فهم قوة واحدة في مواجهة القوى القومية، ولكنهم - فيما يتجاوز هذا - مختلفون فكراً وحركة اختلافاً قد يصل الى حد الصراع العنيف. فمنهم «الشعوبيون» الذين يقبلون دولتهم الإقليمية لأنها تجسّد - فيما يقولون - الشعب العريق الذي كان موجوداً هنا منذ آلاف السنين وما يزال موجوداً فيهم. أو، الذين لا يقبلون دولتهم ولا عددا مجاورا من الدول ويريدون «وحدتها» في دولة إقليمية أيضاً تجسّد ذلك الشعب العريق الذي يقولون انه كان موجوداً هناك منذ آلاف السنين وما يزال موجوداً فيهم. أولئك الذين يريدون ان يلغوا ثلاثة عشر قرنا أو أكثر من التاريخ ليعودوا الى الشعوب العريقة، البائدة، ويعتبرون أن الشعب العربي ما يزال منذ ثلاثة عشر قرناً أو أكثر مغتصباً لما كان أجدادهم يملكون. ومن الإقليميين من يبررون موقفهم بما هو أكثر رجعية وانحطاطاً فيقبلون دولهم أو يرفضونها تبعاً

لما اذا كانت تجسّد أو لا تجسد روابطهم العشائرية أو القبلية البائدة. ومنهم عملاء الاستعمار الذين يحرسون تركته ويفتشون في كل يوم عن حجة لتبرير الاقليمية. ومنهم الرأسماليون الذين يتبعون مصالحهم التي تمت على أساس التجزئة فهم يقبلون دولهم المربحة ولا يقبلون الوحدة إلا في الحدود والى المدى التي تكون فيها صفقة رابحة. ومنهم ذلك البعض من « الاشتراكيين » الذين تجمدوا على رفض القومية وأعماهم التعصب الفكري عن أن يروا في التجزئة آثار صنعة الامبريالية التي يزعمون انهم أبطال النضال ضدها. وأخيراً فمن الاقليميين من يبررون موقفهم بان الوحدة القومية غير مبررة، إما لأنهم ينكرون الوجود القومي للأمة العربية، وإما لأنهم لا يرون علاقة بين الوجود القومي الذي لا ينكرونه وبين الوحدة السياسية.

وكلهم سواء في موقفهم ضد الوحدة.

ونحن لا نستطيع هنا، ولا يهمنا في الواقع، أن نحاور كل فئة من الإقليميين فيما تسوقه من مبررات لموقفهم الإقليمي، إلا الذين لا ينكرون وجودنا القومي كأمة عربية ثم لا يفطنون الى أن « وحدة » الوجود القومي تتناقض مع « تجزئته » وان القومية نقيض الاقليمية. الأولى تحتم الوحدة السياسية، والثانية تقوم على التعدد. ومن الحوار سيعرف كل إقليمي آخر موقعه. أي أن ما يهمنا هنا هو بيان التناقض بين القومية والإقليمية كما يحدده الوجود القومي.

لقد عرفنا أن الوجود القومي تكوين تاريخي اسهمت فيه كل الجماعات والمجتمعات والشعوب التي دخلت معا مرحلة التكوين القومي وانتهت الى أن تكون أمة واحدة. لا تناقض إذن بين الوجود القومي وبين الوجود المستقل السابق على التكوين القومي. انهما طوران متتاليان تاريخياً وغير مجتمعين معاً في تاريخ واحد فيتناقضان. فالقومية لغة، وتاريخا، وتراثاً، وثقافة، لا تناقض ولا تلغي ولا تنفي، ما كان لتلك الجماعات والمجتمعات والشعوب من

لغات وتاريخ وتراث وثقافة. بل ان القومية القائمة على أن « الانسان هو العامل الأساسي في التطور » وأن الأمة هي نتيجة تطور تاريخي تقدمي لا يمكن أنْ تقف موقفاً سلبياً من التاريخ القديم لاولئك البشر الذين أصبحوا - خلال المعاناة المشتركة - المجتمع القومي الذي تعبر عنه، ولا أن تتجاهل ما حمله أولئك البشر من تراث وهم يصنعون معاً التراث القومي.

وعرفنا أن وحدة الوجود القومي تعني اختصاص الشعب بالوطن. ولما كان الشعب امتدادا من البشر على أرض الوطن، فإن وحدة الوجود القومي لا تناقض، ولا تلغي، ولا تنفي، ولا تحول دون إقامة جزء من الشعب على جزء من الوطن. فتلك هي الممارسة الفعلية التي تجسّد وحدة الوجود القومي بما يعنيه هذا من حق الإقامة والاستقرار والأمن والدفاع عن الأرض... الخ. بل ان القومية لا تعني حتى الوقوف موقفاً سلبياً من أي اعتداء يهدد حق أي جزء من الشعب في الإقامة على أرض أي اقليم من الوطن العربي. بالعكس انها تعني تماماً مسؤولية كل الشعب العربي في الحفاظ على أي جزء من الوطن العربي. إنما يصطنع التناقض عندما تنقلب الوطنية من اختصاص بالأرض في مواجهة العدوان الخارجي، الى استئثار بجزء من الأرض في مواجهة باقي الشعب. وهو تناقض مصطنع لان وحدة الوجود القومي (الأمة) لا تعني فقط أن الوطن أرض خاصة بالشعب بل تعني أيضاً أنه أرض مشتركة. ولما كانت الأمة تكويناً تاريخياً فإن اشتراك الشعب بالوطن هو مشاركة تاريخية. تحول - أولا - دون الشعب وان « يتصرف » في وطنه أو في جزء منه، في أية مرحلة تاريخية معينة لأن الوطن شركة « تاريخية » بين الأجيال المتعاقبة. وتحول - ثانياً - دون أي جزء من الشعب وأن « يتصرف » في الإقليم الذي يعيش عليه أو في جزء منه بالتنازل عنه للغير أو تمكين الغير من الإستيلاء عليه (علاقة خارجية) وتحول - ثالثاً - دون

أي جزء من الشعب وأن يستأثر بالإقامة على أي إقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية). ومن هنا فإن القومية لا تعني حرمان أي عربي من الإقامة حيث يقيم من الوطن العربي ولكن تعني تماماً أن لكل عربي ان يبقى ويقيم، أو ينتقل فيقيم، في أي مكان من الوطن العربي، بدون قيود أو سدود. هذا حقه القومي. ولما كانت «الإقليمية» تعني استئثار كل جزء من الشعب العربي بالوطن الاقليمي فإنها تسلب الناس في كل إقليم على حدة حقهم القومي في أن يغادروه، وتمنع الناس خارج كل اقليم من حقهم القومي في أن يقيموا فيه. وهكذا تهدر الاقليمية حق الشعب العربي في وطنه داخل كل اقليم وخارجه معاً.

وعرفنا أن وحدة الوجود القومي تحتم وحدة المصير القومي بحكم العلاقة الموضوعية بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي، وتحول دون أن تجد حلها الصحيح المتكافىء مع الامكانيات القومية إلا في اطار قومي، بقوى قومية، وامكانيات قومية. فالقومية هنا لا تعني أن هناك مشكلات قومية ومشكلات غير قومية، بل تعني أن كل المشكلات هي مشكلات قومية ولو كانت متغايرة المضامين في الاقاليم كأثر من آثار البيئة، أو كأثر من آثار التجزئة ذاتها. فهي لا تنفي وحدة مصير أي اقليم، ولكنها تنفي استقلاله بمصيره عن مصير امته. ولما كان الحل الصحيح المحدد موضوعياً لكل المشكلات هو الحل «القومي التقدمي» فان الاقليمية تحد من مقدرة أي اقليم على أن يحقق منفرداً الحل التقدمي الصحيح لمشكلاته. فتعوق تقدمه. وتجزىء الإمكانيات القومية فتضعف مقدرتها المتكاملة فلا يصل أي إقليم إلى الحل التقدمي الصحيح. فتعوق تقدم الأقاليم جميعاً. قد يحاول الاقليميون أن يحلوا مشكلاتهم بامكانياتهم الاقليمية القاصرة ثم يقنعون. ولكنهم لن يلبثوا أن يتبينوا - من الممارسة - وفي المدى القصير أو الطويل، أن الحل الصحيح المتكافىء مع إمكانيات

أمتهم العربية قد أخطأهم عندما اختاروا الاقليمية. ان هذا يعني أن الاقليمية ليست عاجزة تماماً عن أن تحقق قدراً محدوداً من التقدم بما تملك من قوة وإمكانيات. ولكنه يعني تماماً أن ما تحققه أقل بكثير مما كان يتحقق للشعب العربي فيها من تقدم في ظل الوحدة.

ومن ناحية أخرى، فما دام الحل التقدمي الصحيح محدداً موضوعياً بوحدة المصير القومي، فإن الافلات منه مستحيل. إن الطبيعة القومية للمشكلات في أي اقليم تحول دون أن تحل تلك المشكلات نهائياً في معزل عن باقي المشكلات القومية في الأقاليم الأخرى... قد يحاول الاقليميون أن يحلوا مشكلاتهم بمعزل عن الاطار القومي، ولكنهم لن يلبثوا أن يتبينوا - من الممارسة - وفي المدى القصير أو الطويل، أن المشكلات القومية تفرض عليهم المشاركة في حلها، والخروج من العزلة، من أجل حل المشكلات في أي إقليم. ان هذا لا يعني ان الاقليمية العربية ليست قادرة تماماً على الاستقلال مؤقتاً عن بعضها البعض، ولكن يعني تماماً انها فاشلة حتماً في الافلات بمصيرها عن المصير القومي.

لهذا قلنا دائماً ونقول، أن القومية تقدمية والاقليمية رجعية. أن الوحدة مقدرة على التقدم والتعدد يساوي الفشل. نحن نعرف هذا معرفة علمية. عرفناه منذ أن عرفنا أن المجتمعات تتطور عن طريق النمو والاضافة خلال حل المشكلات التي تواجهها. وان التطور جدلي صاعد أبداً ولا يعود الى الوراء. وان مجرد الوجود القومي دليل لا ينقض على أن التاريخ قد استنفد كل مقدرة الاقاليم على التقدم منفردة. وما دمنا نستند الى المعرفة العلمية فلسنا في حاجة الى تتبع إدعاءات الاقليميين بما ينجزونه من تقدم في ظل الاقليمية.

## ٣٠ - المؤسسات الاقليمية:

---

قلنا إن الاقليمية رابطة تضم كل الاقليميين وتضعهم جميعاً في مواجهة الشعب العربي في موقف مضاد لوحدته القومية. ويجسد

الاقليميون موقفهم هذا في مجالات وأشكال عديدة من أول كتابة التاريخ العربي مجزأ كما لو كان كل اقليم ذا تاريخ خاص الى آخر محاولات الصعود باللهجات المحلية الى مستوى اللغة العربية. وفيما بين هذا وذاك يجسدون الاقليمية فكراً، وأدباً، وفناً، وسلوكاً، ثم في نظم ومنظمات سياسية واقتصادية واجتماعية وحتى رياضية. ولسنا نريد أن نحصي كل ما يعبر به الاقليميون عن موقفهم المضاد للوحدة القومية، ولا كل أشكال التجسيد الاقليمي، ولكنا نختار شكلين من المؤسسات الاقليمية هما الدولة، والحزب. وقد اخترناهما لأن كلاً منهما مؤسسة جماهيرية تضم قطاعاً من الشعب العربي فهي مجتمع محدود منظم كوحدة متميزة عن الأفراد الذين ينتمون إليه، تستهدف غايات محددة تحت قيادة واحدة وتضبط حركة الأفراد فيه نظم داخلية تلزمهم بقرارات القيادة وتردع المتمردين عليه. وعلى هذا تكون الدول والأحزاب في الوطن العربي « مجتمعات » داخل المجتمع العربي تقع دراستها في نطاق البحث عن العلاقة بين الوجود القومي والوحدات الاجتماعية داخله. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فان كلاً من الدولة والحزب مؤسسة نشيطة وكثيراً ما يتجاوز نشاطها حدود الاقليم الذي تجسده فيثير هذا قدراً كبيراً من الغموض يحيط بطبيعتها الاقليمية خاصة اذا كان نشاطها « الخارجي » متصلاً بالقضايا القومية أو يدور تحت شعاراتها.

أما عن الدولة الاقليمية فهي التجسيد السياسي الكامل للتجزئة. فالدولة الاقليمية تقوم في جزء من الأمة العربية وتفصله عنها وتجسد استقلاله وتحميه. وفي ذات الوقت تعترف بالدول الاقليمية الأخرى وتقبل استقلالها وتحترمه. وتتعامل الدول الاقليمية فيما بينها تعاملاً قائماً على اساس القبول المشترك للتجزئة. والمثال الحي لهذا التعامل هو مؤسسة « جامعة الدول العربية » حيث يلتقي ممثلو الدول الاقليمية لمحاولة حل المشكلات المشتركة بين دولهم حلاً يوفق بين

المصالح الاقليمية في اطار الالتزام باحترام استقلال الدول الأعضاء وعدم التدخل في شؤونها الداخلية. أي في ظل الالتزام باحترام تجزئة الأمة العربية. ثم إن الدولة الاقليمية من أشخاص القانون الدولي العام فهي ملتزمة بأحكامه في حركتها الخارجية وتعاملها مع الدول الأخرى. وهي من أشخاص القانون الداخلي فهي ملتزمة بأحكامه في حركتها الداخلية وتعاملها مع رعاياها. في حدود الالتزامات الدولية تعجز عن تمثيل الأمة العربية ولا يمكنها أن تمثل إلا الجزء الذي تقوم فيه. وفي حدود الالتزامات الداخلية تعجز عن حماية أو تطوير المصالح القومية ولا يمكنها إلا أن تحمي وتطور مصالحها الاقليمية. وقد تكون الدولة الاقليمية متحررة من السيطرة الأجنبية، وقد تحاول أن تكون دولة إشتراكية. وتحقق في هذا وذاك ما تحقق وما يكفي عادة لادعاء التحررية والتقدمية، ولكنها محدودة المقدرة بامكانياتها الاقليمية فهي تحول دون الشعب العربي فيها وامكانيات أمته خارجها فتحبسه في اقليم، وتحول دون الشعب العربي خارجها وامكانياتها الخاصة فتغتصب منه اقليماً. وفي الحالتين تضعف مقدرة الشعب العربي داخلها، وخارجها، على التقدم المتكافىء مع الامكانيات القومية، فهي معوقة وفاشلة ولو حاولت أن تكون تقدمية.

وهكذا يكون التقييم القومي للدولة الاقليمية أنها مؤسسة: رجعية وفاشلة. وهذا يصح بالنسبة إلى جميع الدول الاقليمية بدون استثناء.

ومع هذا ينبغي أن نفطن إلى أننا عندما نتحدث عن الدولة الاقليمية نتحدث عن مؤسسة سياسية ذات مضامين فكرية واقتصادية وثقافية خاصة. وهي ذاتها شخص اعتباري (معنوي) متميز عن الاشخاص الطبيعيين الذين يعملون في أجهزته. وكل الدول الاقليمية على هذا الوجه مؤسسات رجعية وفاشلة. ولكن هذا

لا يعني انها تستوي في الرجعية أو الفشل. إن مقارنة الدول الاقليمية فيما بينها شيء آخر. إنها تختلف مساحة وعدداً وثروات ونظماً وحكاماً وقادة. وفي هذا لا تستوي دولة مع أخرى. ولا يعنينا هنا أن نصوغ جدولاً مقارناً للدول الاقليمية، إنما الذي يعنينا أن نعرف هل يمكن أن تكون الدول الاقليمية مؤسسة قومية أم لا.

عندما تكون الدولة الاقليمية في قبضة قوى اقليمية، تبدو الاقليمية منسجمة مع ذاتها ودولتها. وتنكشف طبيعتها الرجعية الفاشلة. فالدولة الاقليمية يحكمها الاقليميون، تنكر وحدة الوجود القومي جهاراً، وترفض وحدة الوطن العربي علناً، وتتحالف بدون خفاء مع الاستعمار، وتدافع عن موقفها بفكر تنسجم اقليميته مع رجعيته. غير أن الأمر ليس على هذا الوجه في كل الدول الاقليمية. بل الغالب فيها ان تعترف بالوجود القومي، وأن ترفع شعارات الوحدة. ومنها دول تساهم إيجابياً في القضايا القومية، وتسخر قواها لمعركة التحرر العربي، وتقف موقفاً معادياً من الاستعمار والصهيونية، وتدعو إلى الوحدة، وتنجز قدر طاقتها على الطريق إلى الاشتراكية. باختصار هناك دول تتصرف كما لو كانت قد الغت طبيعتها الاقليمية وانقلبت إلى دول قومية. وهي بهذا تثير أكبر قدر من البلبلة الفكرية، وتشكك في صحة النظرية القومية، وتقدم نفسها الى الجماهير العربية بديلاً عن دولة الوحدة، فتلهيهم عن معرفة الطريق الصحيح إلى دولتهم القومية.

إن هناك من يتهمون الدول الاقليمية فيما تفعل أو فيما تعلن باسم القومية، أو تحت شعاراتها، ويقدمون لهذا أدلة من واقع واحدة أو أكثر من الدول الاقليمية على خيانة الحاكمين أو تآمرهم أو انتهازيتهم. ونحن هنا لا نحاكم الاشخاص ولكن نقيّم مؤسسة. ونأخذ الدولة الاقليمية على ما تقتضي طبيعتها حتى لو صدق الحاكمون فيها فيما يعلنون. ونذهب في هذا إلى الحد الذي يقطع السبيل على أي

احتجاج فنأخذ الدولة الاقليمية تحت قيادة القوميين التقدميين لنرى ما إذا كانت قد فقدت بهذا طبيعتها كمؤسسة رجعية وفاشلة.

وكمقدمة لهذا نحب أن نفرّق بين ما نسميه السياسة العربية والسياسة القومية. وهي تفرقة دقيقة ولكنها لازمة. فقد عرفنا من قبل أن « الأمة العربية وجود موضوعي »، وأن وحدة المصير القومي تعني أن ثمة علاقة موضوعية بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي وإنها بذلك لا تحل الحل السليم المتكافىء مع المقدرة القومية إلا في إطار المصير القومي الواحد. وقلنا أن هذا كله لا يتوقف على معرفة الناس به، فسواء عرفوه أم لم يعرفوه، هو قائم في الواقع الموضوعي. وذلك هو جوهر النظرية القومية التي نهتدي بها في كل ما نقول وما نقيّم. مؤدى هذا أن الأمة العربية كوجود موضوعي تفرض ذاتها على الاقليميين في الوطن العربي، أرادوا هذا أم لم يريدوه. فإذا بكل دولة اقليمية تجد نفسها، بعد محاولات الهرب من المشكلات القومية، وتجاهل الوحدة الموضوعية بين تلك المشكلات، وإنكار السمة القومية حتى لمشكلاتها الخاصة، تجد نفسها مضطرة إلى أن تشارك في معارك المصير العربي. أي يجرها ويجبرها الفشل في محاولة الافلات بمصيرها الخاص على دخول المعارك الدائرة حول المصير القومي الواحد. من هنا نجد أنُ لكل دولة اقليمية في الوطن العربي « سياسة عربية ». أي مجموعة من الاهداف والمخططات والقوى تشارك بها في الصراع القائم حول القضايا القومنية. ومع أن لكل دولة معاصرة « سياسة خارجية » تشكل واحداً من أهم مجالات نشاطها، إلا أن « السياسة العربية » للدول الاقليمية تختلف عن سياستها الخارجية في الوطن العربي، من حيث الاهداف والمخططات والقوى. « فالسياسة الخارجية » للدول الاقليمية في الوطن العربي هي ذلك النشاط الذي تقوم به كل دولة في علاقاتها بالدول الأخرى من أول التمثيل السياسي والتبادل التجاري إلى آخر التهاني المتبادلة في المناسبات

« الوطنية »، وتتولاه عادة وزارة الخارجية. أما « السياسة العربية » فهي ذلك النشاط الذي تقوم به كل دولة في الوطن العربي مشاركة في القضايا التي تطرحها الأمة العربية ككل. وهي تدخل فيه بكل اجهزتها الدعائية أو السياسية أو العسكرية تبعاً لنوع الصراع وعلاقته المباشرة بكل دولة اقليمية على حدة. ويتميز بأنه نشاط مفروض على الدول الاقليمية تقوم به مكرهة لأنها غير قادرة على الوقوف من القضايا القومية موقفاً سلبياً بحكم الوحدة الموضوعية للمشكلات القومية. ونعرف هذا من أنها لا تعد له من قبل. ولا تشارك فيه مبادرة، بل تجد نفسها مشاركة فيه بعد أن تكون « قوى أخرى » قد فجرت الصراع، فهي تقف منه دائماً موقفاً دفاعياً. ومع أن كل الدول الاقليمية ترفع على « سياستها العربية » شعارات قومية وتتخذ منها ذريعة للادعاء بانها دول قومية إلا أن الطبيعة الاقليمية لتلك السياسة لا تلبث ان تفضح هذا الادعاء. مثال هذا ذاك الشعار المتفق عليه بين الدول الاقليمية تعبيراً عن موقفها « القومي » من قضية تحرير فلسطين والذي يقول: « ان مسئولية تحرير فلسطين تقع على عاتق شعب فلسطين ». انه يعبر تعبيراً واضحاً عن الاقليمية المكرهة على المشاركة في معركة تحرير فلسطين الباحثة عن طريق للخروج منها في الوقت ذاته. إذ عندما تستقر المسئولية على عاتق شعب فلسطين تكون الدول الاقليمية قد القت عن عاتقها مسئولية التحرير. على أي حال فاننا نستطيع أن نتعرف بسهولة على عنصر « الاضطرار » في السياسة العربية لكل دولة اقليمية من خلال معرفة الاهداف والمخططات والقوى التي تشارك بها في الصراع القائم حول القضايا القومية. فسنجد انها دائماً أهداف دفاعية تحاول بها الدولة الاقليمية حماية الوجود الاقليمي من مخاطر النضال القومي. وانها مخططات قائمة على تجنيب الدولة الاقليمية أكبر قدر من اعباء الصراع ومسئولياته ولو بتوزيعها على باقي الدول الاقليمية. وانها قوى تابعة للدولة الاقليمية حتى لو كانت من غير رعاياها. ومن هنا

يكون الخط الاساسي «للسياسة العربية» معالجة القضايا القومية على وجه يسمح للدولة الاقليمية بان تتراجع إلى المواقف التي تتفق مع طبيعتها.

إذن فليس كل نشاط عربي نشاطاً قومياً. وليست كل سياسة عربية سياسة قومية. ولا تتحول الدولة الاقليمية إلى مؤسسة قومية لمجرد انها تشارك في القضايا القومية دعائياً أو سياسياً أو حتى عسكرياً. وعندما نتسلح بالنظرية القومية في مواجهة هذه المشاركة وتقييمها، لا نخدع فيها فلا نتوقع منها أكثر مما يتفق مع طبيعة الدول الاقليمية. ولا نتكل عليها فنتوقع من الدول الاقليمية - في أي وقت - أن تنكص وتتراجع. ويصح هذا بالنسبة إلى كل الدول الاقليمية بدون استثناء.

ثم نأتي إلى نموذج الدولة الاقليمية تحت حكم القوميين.

ان التناقض الواضح في تركيب هذه المؤسسة يجسد التناقض الأصيل بين القومية والاقليمية. فمع أن وحدة الوجود القومي تعني وحدة الشعب والوطن إلا أن التجزئة تغطي كل الوطن العربي وتقسم كل الشعب العربي، فهما أجزاء مقسمة بدون فائض بين الدول الاقليميـــة والغزاة والمستعمرين. ليس في الوطن العربي أرض للقوميين. ولا يملك الشعب العربي دولة على أرضه. ومن هنا فان القوميين التقدميين، ومعهم جماهير الشعب العربي، يمارسون نشاطهم في ظل التجزئة وفي قلب الدول الاقليمية ذاتها. وليس القوميون التقدميون خاملين أو ضعفاء، بل انهم أكثر قوة من غيرهم لأنهم يمثلون الحقيقة الموضوعية للامة العربية. ويهتدون في كل مشكلة إلى الحل الصحيح، الذي لن يلبث أن يفرض ذاته بعد أن تستنفد الاقليمية محاولاتها الفاشلة. ومن هنا فانهم قادرون على أن يكسبوا ثقة الجماهير في الدول الاقليمية، وأن يصبحوا فيها من قادتها. وقد حدث، ويحدث، أن يصل بعضهم الى مراكز القيادة في الدولة

الاقليمية. وحدث ويحدث أن وعى القادة الاقليميون أنفسهم من الممارسة الفاشلة للحكم في الدولة الاقليمية على حقيقة الوجود القومي وصحة النظرية القومية، فأصبحوا - وهم في مراكز السلطة - قوميين. وفي الحالتين نكون أمام مؤسسة اقليمية تحت قيادة قومية. هنا يثور الصراع الذي لم يرد في كتب الفقه الدستوري أو فقه كتب الصراع الطبقي. قيادة قومية لا تؤمن بالدولة الاقليمية تصبح هي نفسها صاحبة السلطة في الدولة الاقليمية. قيادة لا تؤمن بشرعية التجزئة ومع هذا تحتكم إلى الشرعية الاقليمية في تعاملها الدولي. قيادة تؤمن بوحدة الشعب العربي ومع هذا تعامل أبناء هذا الشعب معاملة الاغراب الوافدين. قيادة تؤمن بوحدة الوطن العربي ومع هذا تستقل بجزء منه وتقبل استقلال الآخرين. قيادة تؤمن بان التقدم لا يقوم على أساس التجزئة ومع هذا تحاول حل المعادلة الصعبة في الاقليم وهي تعلم أنها لا تحل إلا في ظل الوحدة. والصراع دائم بين القومية والاقليمية في رأس الدولة. وقد سحق هذا الصراع المرير بعض الحكام الذين ركبوا موجة المد القومي ثم وقعوا في شرك الحكم الاقليمي. فإذا بهم من خلال تراكم وتبرير تصرفاتهم اليومية من أول تفتيش الحدود الى آخر وعود التقدم الاشتراكي، يجدون أنفسهم وقد أصبحوا اقليميين. وتلك هزيمة يعرفونها من أنفسهم ويجترون مرارتها، ثم يحاول بعضهم - أقلهم أمانة أو أكثرهم شعوراً بالذنب - أن يعوض هزيمته إما بالمزايدات التقدمية أو بالمزايدات القومية. يطلبون المتعذر حتى يبرروا قبول الواقع. ويحاولون عن طريق الضجيج بالقومية. إخفاءسوءاتهم الاقليمية. ومنهم من صمد للصراع ولم يهزم. هنا قد تستطيع القيادة أن تدفع بالدولة الى المعارك القومية برغم الاقليمية فيوافق الاقليميون علناً، وينتقدون سراً، ويبحثون خفية عن مخرج غير متهم من متاعب النضال القومي. ان كانت معارك من أجل الوحدة اصطنعوا الحكمة واستأجلوا الأمر حتى تأتي

وحدة مدروسة. هم دارسوها. وإن تمت افرغوها من مضمونها القومي وحولوها الى دولة اقليمية ثم تركوها للانفصال والانفصاليين. وإن كانت معارك تحررية كان أفضل مخرج غير متهم هو « العجز » عن مواجهة تفوق القوى المعادية. فبينما تكون القيادة القومية مشغولة بالتعبئة السياسية للمعارك، داعية الى القتال من أجل تصفية الاستعمار وتحرير الوطن العربي. يكون الاقليميون في أجهزة الدولة الاقليمية عاكفين على قتل الكلمات الملتهبة وتحويلها الى ألفاظ ميتة ويحولون بكل طريقة دون أن يعدوا اعداداً فعلياً للمعارك التي بدأت نظرياً. ولهم في هذا حيل واعذار لا حصر لها. ثم ان لهم العذر الأصيل: أمن الدولة، اقتصاد الدولة، مالية الدولة، علاقة الدولة بالدول، كرامة الدولة، أكل الدولة، شرب الدولة... الخ. فيكتشف القادة كم هي عاجزة وفاشلة تلك الدولة. فإن أصروا على الصمود، وتطلعت الجماهير الى محاسبة الاقليميين على عجز دولتهم أنكر الاقليميون عجزهم وأضافوا الفشل الى تفوق القوى المعادية. لا تفوقها مرحلياً. ولكن تفوقها « حضارياً » على وجه يقتضي أجيالاً لادراكه، وتفوقها « علمياً » على وجه لا تمكن مباراته، وتفوقها « أمريكياً » على وجه تستحيل مناطحته. وهكذا تخرج الاقليمية بريئة لأن العدو هو المتهم. وهكذا يكتشف القادة أن الدولة الاقليمية ليست عاجزة فحسب بل ميئوساً منها أيضاً، فيتراجعون.

ان هذا يعني ان ما يتحقق في إتجاه قومي عن طريق الدولة الاقليمية تحت قيادة القوميين يعبر عن مرحلة انتصار مؤقتة للقومية ضد الاقليمية في قلب الدولة. ولكن إنحسار هذا الاتجاه من حين الى آخر يدل على أن الصراع لم يحسم بعد - وهو لا يحسم في النهاية إلا لصلحة الاقليمية - لأن قابلية الدولة الاقليمية للاستجابة لمتطلبات النضال القومي محدودة بطبيعتها الاقليمية... لا محل إذن للتساؤل عما إذا كانت الدولة الاقليمية تحت قيادة القوميين قادرة على أن

تتحول الى مؤسسة قومية. ان صحت النظرية القومية - وهي صحيحة - فإن هذا التحول مستحيل. ولكن ثمة محلاً للتساؤل: الى متى يستطيع القوميون أن يحتفظوا بقوميتهم وبحكم الدولة الاقليمية معاً؟... إن هذا يتوقف على صلابة كل منهم على حدة. ولكن النهاية لا شك فيها، فعاجلاً أو آجلاً، أرادوا أم لم يريدوا، اما أن تلفظهم الدولة الاقليمية واما أن تهضمهم الاقليمية ودولتها. ومن هنا يتحدد المخرج الوحيد من المأزق: تحطيم الدولة الاقليمية وإقامة الدولة القومية. دولة الوحدة النواة.

أما ما الذي يستطيع أن يفعله القوميون للاسهام في تصفية الاقليمية وهم في مواقع القيادة من دولتها، فذلك ما سنعرفه عند حديثنا عن الاسلوب.

بقيت المؤسسة الاقليمية الأخرى: الحزب.

والحزب مؤسسة جماهيرية داخل المجتمع العربي، ولكن بدون دولة، وإن كان هدفه الثابت دائماً هو الاستيلاء على السلطة في الدولة لتحقيق ما يمثله من مضامين سياسية وإقتصادية وإجتماعية.

عندما تكون هذه المؤسسة اقليمية: اقليمية الغاية، اقليمية التركيب، اقليمية المضامين، اقليمية القوى، اقليمية القيادة، تكون منسجمة مع ذاتها ولا يثير تقييمها قومياً أية صعوبة. فهي نموذج مثالي للفشل. لأن أقصى نجاح لأي حزب اقليمي هو أن يستولي على السلطة في دولته الاقليمية التي هي ذاتها مؤسسة فاشلة. فإن فشل في الاستيلاء على السلطة فهو أكثر فشلاً من الحاكمين أصحاب الدولة الاقليمية. ومن هنا فإن المؤسسات الحزبية الاقليمية لا تحتاج الى تقييم خاص. إذ لو أخذناها بأقصى ما تطمح إليه لكانت دولاً اقليمية ينطبق عليها كل ما قلناه عن الدولة الاقليمية كمؤسسة رجعية وفاشلة.

ولكن هذه المؤسسة، أو المؤسسات الاقليمية، تصبح مضللة الى أقصى درجة عندما تدعي القومية، أو تقدم نفسها الى الجماهير العربية على أنها مؤسسة، أو مؤسسات، قومية. ان مقدرتها التخريبية هنا تفوق حتى مقدرة الدولة الاقليمية. لانها، على خلاف الدولة الاقليمية، غير مقيدة بأرض أو حدود أو نظم أو قوانين دولية أو داخلية. فهي قادرة على أن تنتحل ما تشاء من سمات أو أن تغير سماتها من حين إلى حين تبعاً للظروف. ولأن الدولة الاقليمية - على أي حال - ذات طبيعة مضادة للقومية لا تخفى على الكثيرين ولا تخطىء الجماهير العربية معرفتها ولو من الممارسة اليومية. أما المؤسسة الحزبية الاقليمية التي تزعم أنها مؤسسة قومية فإنها قادرة على خداع الجماهير بما ترفعه من شعارات وما تنشره من كتابات وما تروجه من أفكار، وما تدعيه من مواقف، مستغلة في كل هذا أنها ليست دولة اقليمية. ويصبح من المهم - بالغ الأهمية - إكتشاف حقيقتها كمؤسسة، أما مصدر الأهمية فسنعرفه عندما نصل في هذا الحديث الى تحديد «أسلوب» تغيير الواقع العربي. يكفي هنا أن نشير الى مصدر مقدرة تلك المؤسسات على التضليل.

فلنسترجع تلك الحقائق التي نعرفها ولا ننتبه كثيراً الى دلالتها: الشعب العربي، الجماهير العربية، هي ذاتها شعوب وجماهير الأقاليم. الوطن العربي، الوطن القومي، هو ذاته المجزأ بين الدول الاقليمية. الامكانيات القومية هي ذاتها المقسمة الى إمكانيات اقليمية. كل معركة تحرر في اقليم هي جزء من معركة التحرر القومي. كل خطوة تقدمية في اقليم هي خطوة الى التقدم العربي. كل منا قومي الانتماء اقليمي الهوية. في هذا الواقع لا يوجد شعب قومي مفرز كما لا توجد أرض قومية خالصة. ولا يوجد شخص قومي متحرر تماماً من هويته الاقليمية بما تتضمنه تلك الهوية من قيود وحدود لا تتفق مع إنتمائه القومي. في هذا الواقع العربي تختلط القومية بالاقليمية إختلاطاً

يفرض على الاقليميين أن يخوضوا معارك قومية ويسمح للمؤسسات الاقليمية بأن تمد نشاطها الى خارج اقليمها ويسمح للفكر الاقليمي بأن يندس في الفكر القومي أو أن يرفع شعاراته.

فكيف يمكن، مع هذا الاختلاط، أن نعرف ما إذا كانت مؤسسة جماهيرية ما (حزب) مؤسسة قومية أم لا؟

لنستبعد أولاً المقاييس الذاتية. إن رفض أو قبول مؤسسة حزبية كتنظيم قومي على أساس الخبرة الذاتية بأحد، أو بعض، العاملين في أجهزتها أو المنتمين إليها موقف غير موضوعي وغير علمي. لا يكشف من طبيعة المؤسسة بقدر ما يكشف من طبيعة صاحبه. فكما أن وجود القوميين التقدميين في جهاز الدولة الاقليمية أو حتى في قيادتها لا يغير من طبيعتها شيئاً، كذلك لا يغير شيئاً من طبيعة المؤسسة الحزبية القومية أن يوجد في أجهزتها أو حتى في قيادتها بعض الاقليميين. نحن نقيّم «مؤسسة» ولا نحاكم الافراد فيها. والمؤسسة الحزبية، اقليمية كانت أو قومية، ستلفظ أو تهضم في النهاية الذين أخطأوا الاختيار فانتموا إلى غير مؤسستهم.

ولنستبعد ثانياً المقاييس الدعائية. ان مجرد صياغة وثائق أو مواثيق مليئة بالحديث عن القومية وعن الوحدة، واعلانها، أو حتى الالتقاء عليها والالتزام بها لا يعني أن الذين كتبوها وأعلنوها أو التقوا عليها والتزموا بها، قد أصبحوا بهذا وحده مؤسسة حزبية قومية. انهم - على أحسن الفروض - جماعة من القوميين التقدميين يريدون أن يتحولوا إلى حزب قومي. فهم «مشروع» مؤسسة حزبية قومية لن يصبحوا تلك المؤسسة إلا عندما يستكملون خصائص التنظيم القومي.

هذا مع التسليم بان الالتزام العقائدي بتحقيق دولة الوحدة هو أول خصائص التنظيم القومي، فبه يجسّد التنظيم مصير أمته.

ولنستبعد ثالثاً المقاييس الحركية. ان مجرد مد التنظيم إلى خارج حدود الاقليم لا يعني أن التنظيم قد أصبح بهذا وحده مؤسسة حزبية قومية. فقد عرفنا أن الوجود القومي يفرض على الاقليميين المشاركة في القضايا القومية خارج حدودهم الاقليمية بقوة منظمة ومسخرة لخدمة « سياستهم العربية ». وليس من المستبعد أن تأخذ تلك القوة التابعة للاقليميين شكل التنظيم الجماهيري وأن تمتد إلى أكثر من اقليم في الوطن العربي وتدعي بهذا أنها قوة قومية. بل ان هذا غطاء جيد للنشاط الاقليمي في ظل الالتزام المتبادل باحترام استقلال الدول الاقليمية. إذن فمجرد الامتداد التنظيمي خارج الاقليم لا يكفي ليكون المنظمون مؤسسة حزبية قومية. انهم - على أحسن الفروض - جماعة من القوميين التقدميين يريدون أن يتحولوا إلى حزب قومي من خلال استقطاب الجماهير العربية خارج الحدود الاقليمية فهم « مشروع » مؤسسة حزبية قومية لن يصبحوا تلك المؤسسة إلا عندما يستكملون خصائص التنظيم القومي.

هذا مع التسليم بان رفض تجزئة الشعب العربي وقبول الانتماء من أي مكان في الوطن العربي من أهم خصائص التنظيم القومي. فبه يجسد التنظيم وحدة الشعب العربي. بدون حاجة إلى أن يكون قد امتد فعلاً فشمل كل الاقاليم.

إذن

فتجسيد المصير القومي في التزام عقائدي بتحقيق دولة الوحدة لازم لتكون المؤسسة الحزبية تنظيماً قومياً، ولكنه لا يكفي للتمييز بينها وبين المؤسسة الحزبية الاقليمية التي قد تدعيه. وتجسيد وحدة الشعب العربي في التنظيم على مستوى الوطن العربي كله لازم لتكون المؤسسة الحزبية تنظيماً قومياً، ولكنه لا يكفي للتمييز بينها وبين المؤسسة الحزبية الاقليمية التي قد تحاوله.

ماذا بقي؟

بقي تجسيد الوجود القومي ذاته. تجسيد الامة العربية في الحقيقة الداخلية للحزب ذاته. فان كان الحزب هو الأمة العربية « مبلورة » فهو حزب قومي وان لم تمتد قواعده إلى أكثر من اقليم .وان كان الحزب هو الدولة الاقليمية « مصغرة » فهو حزب اقليمي وان امتدت قواعده الى كل الاقاليم .ونعرف هذا عادة من تركيبه الداخلي.

فحيث تمتد الفروع، وتشكل القيادات، متبعة في هذا التمثيل الاقليمي على طريقة « جامعة الدول العربية » تقوم شبهة قوية على اننا في مواجهة جماعات اقليمية ملتقية في مؤسسة مشتركة ذات شكل قومي. نقول شبهة قوية، ولا نجزم بالاقليمية، لانه من الممكن أن يحتج بان ذلك مبرر بضرورات « عملية » وان الشكل هو الاقليمي أما المضمون فما يزال قومياً. وهو احتجاج إن صح كان مقبولاً، لأن العبرة ليست بالشكل ولكن بالمضمون. ونكون في حاجة - حتى نجزم - إلى معرفة العلاقات التي تحكم هذا التركيب الداخلي. علاقة الحزب (الأمة العربية مبلورة) ممثلاً في قيادته القومية بأحد فروعه (الاقليمية مصغرة) ممثلاً في قيادته الفرعية. فان كان الحزب هو القائد فذاك الحزب القومي ينشط في الاقاليم من خلال فروعه وان كان الفرع هو القائد فذاك الحزب الاقليمي ينشط خارج الاقليم تحت غطاء قومي.

هذا هو المقياس الموضوعي الذي تسلحنا به النظرية القومية ويصح به كشف الحقيقة القومية أو الاقليمية لأية مؤسسة حزبية ذات قواعد تمثلها قيادات وتحكمها علاقات تنظيمية. ولكنه لا يصح حيث نكون أمام تجمع جماهيري لا تمثل قيادته قواعده، ولا تحكمه علاقات تنظيمية تكون بها القيادة قائدة فعلاً، وتكون بها القواعد ملتزمة فعلاً، ويحتكم الناس اليها، ويملكون بها المقدرة على ردع المتمردين عليها. لا يصح لسبب بسيط، اننا في هذه الحالة لا نكون امام مؤسسة حزبية. لا قومية ولا اقليمية.

ولأنه مقياس موضوعي لحقيقة المؤسسة الحزبية فانه غير قابل للتأثر بالمواقف الفردية فلا ينال من صحته أن تتهم القيادات بالضعف أو تتهم الفروع بالانحراف. فستبقى المؤسسة الحزبية ذاتها مسؤولة عن قياداتها الضعيفة أو فروعها المنحرفة. كما لا ينال من صحته اتهام «قوى» خارجية بتخريب الحزب داخلياً. فستبقى المؤسسة الحزبية ذاتها مسئولة عن قابليتها للتخريب التي مكنت منها المخربين. وأخيراً لا ينال من صحته اتهام الظروف التاريخية لنشأة المؤسسة الحزبية التي أدت إلى أن تكون فروعها أو أحد فروعها أقوى من قيادتها، فستبقى المؤسسة الحزبية حاملة في ذاتها خطأ تاريخياً. والذي يحدث عادة أن ينشق الحزب عن فرعه أو ينشق الفرع عن حزبه. لا يهم. المهم اننا نكون أمام حزبين ولو أدعى كل منهما انه الحزب الأصيل. ويمكن عندئذ إعادة تقييم كل منهما على حدة، لنعرف ايهما المؤسسة القومية. ومع أن الانشقاقات أمور عادية في المؤسسات الحزبية، وهي دليل على مقدرة الحزب على أن يلفظ الذين اخطأوا الاختيار عندما انتموا إليه، إلا أنه يبقى أن نعرف من الذي لفظ من. وذلك بتقييم كل لافظ وملفوظ على حدة. فان كان انفضاضاً انفرطت به جماعات اقليمية اجتمعت يوما، أو دهراً، في مؤسسة مشتركة ذات شكل قومي، فان البقايا مؤسسات اقليمية ولو عاد كل منها فاصطنع لنفسه قيادة قومية. وإن كان انشقاقاً بين قوميين واقليميين، فالاقليميون اقليميون، أما القوميون فهم إما مؤسسة حزبية قومية، أو هم مشروع جديد لمؤسسة حزبية قومية.

## ٣١ - الأمة والاقليات:

في هذه الفقرة من الحديث نتناول أهم العلاقات بين الوجود القومي والجماعات البشرية داخله، وهي علاقة الأمة بالاقليات. وفي تحديد هذه العلاقة تمر النظريات التي قيلت في الأمة، وفي القومية، وفي الوحدة... الخ باختبار دقيق تتميز به النظريات الصحيحة من

النظريات الخاطئة، وتفرز به الأفكار الأصيلة من الانتهازية الفكرية. ذلك لأننا عندما نلتزم عقائدياً بنظرية قومية نكون ملزمين بأن نتخذ موقفاً «قومياً» موحداً من كل المشكلات التي نتصدى لها. وهذا يحول - من ناحية - دون أن نتنازل عن مواقفنا القومية مهما تكن الصعوبات المرحلية التي تواجهنا. ويحول - من ناحية أخرى - دون أن ننكر على الآخرين مواقفهم القومية. أي يحول دون أن تكون لنا نظرية قومية نلتزمها في قضايا أمتنا، ونظرية أو نظريات اخرى في القومية نستغلها في تبرير مواقفنا غير العقائدية من الأمم والجماعات البشرية الأخرى.

وينطبق هذا، أول ما ينطبق، على أدق مشكلة تطرحها الاقليات ونعني بها مشكلة «الاقليات القومية»، وإن لم تكن هذه المشكلة - كما سنرى - هي المشكلة الوحيدة. ومشكلة «الاقليات القومية» لم تحظ من الفكر العربي بالدراسة التي تتناسب مع خطورتها، بالرغم من أنها مطروحة في الوطن العربي كمشكلة خطيرة. ويكون من المهم أن نجتهد في الاحاطة بالضوابط الفكرية لها إحاطة وافية ولو اقتضى هذا أن يطول الحديث فيها. وأول ما ينبغي أن نعرفه هو مضمون مشكلة «الاقليات القومية». ما هي حقيقة المشكلة التي كثيراً ما تثير الصراع وما هو الموضوع الذي يدور عليه الصراع بصرف النظر عن ادعاءات أطرافه؟

الأصل أن الوجود القومي يطرح مشكلة علاقة الأمة بالدولة. وفي هذا تختلف النظريات. فلا تثور مشكلة «الاقليات القومية» أصلاً في أية نظرية تنكر الوجود القومي، أو لا ترى أن ثمة علاقة بين الوجود القومي والوحدة السياسية. أما النظريات التي تتضمن أن هناك علاقة إيجابية بين الوجود القومي والوحدة السياسية تقتضي أن تكون لكل أمة دولتها القومية، فإنها تثير وتواجه مشكلة «الاقليات القومية» على مستويين: أولهما المستوى الخارجي أي حق الدولة

القومية في أن تضم إليها ما يقع خارج حدودها من الأمة التي تجسدها. وثانيهما المستوى الداخلي أي حق ما تضمه الدولة القومية من أمم أخرى في أن يستقل عنها ويلحق بدولته القومية. وإذا كان الحديث على المستوى الأول (الخارجي) يدور عادة حول « الوحدة القومية » بينما يدور الحديث على المستوى الثاني (الداخلي) عادة حول « الاقليات القومية » إلا أن جوهر المسألة واحد: حق الاستقلال القومي. وكل هذا يفترض أن هناك أمماً تتنازع فيما بينها على وجود، أو حدود، الدولة القومية. وتحتج كل منها بقوميتها. لتكون لكل أمة دولتها. وهكذا نعرف من المشكلة ما لا يجوز أبداً أن ننساه أو نتجاهله: إن مشكلة « الاقليات القومية » هي في جوهرها مشكلة تحرر قومي.

إنها - إذن - ليست مشكلة « إنسانية » تحلها المساواة بين البشر. وليست مشكلة حكم فتحلها الحكومة الديموقراطية. وليست مشكلة تخلف اجتماعي فيحلها التعليم والتنمية. وليست مشكلة استغلال اقتصادي فتحلها الاشتراكية. ولكنها مشكلة تحرر أو حرية. إن هذا لا يمنع أن يكون المحرك لها، عاملاً، أو عدة عوامل، إنسانية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. بالعكس. إنها لا بد أن تثور ابتداء من واحد أو أكثر من تلك المضامين الحية لأن الحرية ذاتها ليست مفرغة من مضامينها الانسانية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولكنها متى ثارت حول ما يسمى حينئذ « الحقوق القومية »، نكون أمام مشكلة تحرر قومي لن تحلها التنازلات الجزئية أو المكاسب المرحلية، بل تحل فقط، ونهائياً، عندما تستقل كل أمة بدولتها القومية لا دون هذا ولا أبعد منه.

لهذا فإن الحل القومي التقدمي لمشكلة « الاقليات القومية » لا يحتمل التردد أو المماطلة: على كل دولة قومية أن تلتزم حدود الوطن القومي وأن تتخلى عما تضمه من الأمم الأخرى. لأن: « الدولة لا

تحدد المجتمع على هوى الذين أقاموها ليحكموا بها ولكن المجتمع هو الذي يحدد الدولة على ما تقتضيه حقيقة وجوده الموضوعي. وعندما تكون الدولة متفقة مع الوجود الموضوعي للمجتمع تصبح تجسيداً سياسياً صحيحاً لهذا الوجود. أما إذا لم تكن متفقة معه فإنها تكون قائمة على غير أساس سوى القهر ويجب أن تزول». هكذا قلنا من قبل ونحن نطبق النظرية القومية التي نهتدي بها في هذا الحديث وهكذا نقول هنا تطبيقاً لذات النظرية. وعلى كل صاحب، أو أصحاب، نظرية في الأمة، وفي القومية، وفي الوحدة... الخ أن يقبلوا ما تلزمهم به نظريتهم. فالنظريات التي تأخذ بوحدة الأصل في تكوين الأمة تكون ملزمة بأن تعتبر أية جماعة من البشر ذات أصل واحد متميز أمة متميزة وأن تعترف لها بحق الاستقلال بدولتها القومية. والنظريات التي تأخذ بوحدة الدين في تكوين الأمة تكون ملزمة بأن تعتبر أية جماعة من البشر ذات دين خاص متميز أمة متميزة وأن تعترف لها بحق الاستقلال بدولتها القومية. وعندما تكون النظرية قائمة على وحدة اللغة كمميز للأمة تكون ملزمة بأن تعتبر أية جماعة من البشر لها لغة خاصة متميزة أمة متميزة وأن تعترف لها بحق الاستقلال بدولتها القومية. وأخيراً، وليس آخراً، إذا كانت الارادة المشتركة في الاستقلال بدولة مميزاً كافياً للوجود القومي فلا بد من الاعتراف لأية جماعة من البشر تريد الاستقلال بدولة بأنها أمة متميزة لها حق الاستقلال بدولتها القومية... وهكذا.

المهم أن نقف من الواقع موقفاً عقائدياً ثابتاً، ولا نصطنع العقائد لمواقفنا المتغيرة. حتى لو كنا نأخذ بنظرية لا تعرف للأمة مميزاً أساسياً تهتدي به، وتجمع بين مميزات عدة، فما علينا إلا أن نحدد تلك المميزات ثم نقيس واقع الجماعات البشرية عليها، ونعترف لمن تجتمع لهم بانهم أمة ومن حقهم أن يستقلوا بدولتهم القومية. ذلك لأن الاستقلال في دولة قومية هو الموضوع الذي يدور عليه الصراع في

مشكلة « الاقليات القومية »، بصرف النظر عن ادعاءات أطرافه. والمماطلة في قبول الحل القومي التقدمي يعني أن ثمة موقفاً انتهازياً يريد أن يفرض سيطرته باسم القومية.

هنا نترك كل صاحب، أو اصحاب نظرية في القومية ليحددوا موقفهم ونعود نحن إلى تحديد موقفنا على هدى النظرية القومية التي اخترناها.

عرفنا أن الوجود القومي (الأمة) حقيقة موضوعية لا تتوقف وجوداً وعدماً على معرفتنا لها. فنحن إن عرفناها نكون قد اكتشفناها. وإن لم نعرفها فهي قائمة وإن كنا نجهلها. والتزاماً بهذا لا يصح أن ننكر على أية « أقلية قومية » وجودها لمجرد أننا لا نرغب في هذا الوجود أو لأننا نجهله. بل علينا أن ندرس الواقع الاجتماعي والتاريخي لأية أقلية حتى نكتشف حقيقتها الموضوعية، ونعاملها أو نتعامل معها على هذا الأساس. ومن ناحية أخرى لا يصح أن نقبل مزاعم كل جماعة من الناس تدعي انها « أقلية قومية » لمجرد انها تريد أن تكون كذلك أو لأن لها في الوجود القومي نظرية خاطئة أو ملفقة على الوجه الذي تريد. وإذا كنا نرفض أن نكون انتهازيين نصطنع لأنفسنا نظريات في القومية تبرر مواقفنا غير العقائدية من الأمم والجماعات البشرية الأخرى، فإنا نرفض أيضاً أن نكون انهزاميين أمام الذين يصطنعون لأنفسهم نظريات في القومية لتبرير مواقفهم الانفصالية. إن الانتهازية الفكرية ليست دائماً حالة مرضية بل كثيراً ما تكون موقفاً معداً بعناية لخدمة أغراض أبعد ما تكون عن المجال الفكري. وهي وإن كانت مخربة دائماً إلا أنها تصبح بالغة الخطورة عندما تطرح في ساحات الصراع بين الناس والأمم. فلا ينبغي لنا أن نخدع في التبريرات النظرية فإن سلاح النظريات من أمضى أسلحة التخريب التي تسلطها القوى المعادية لحريات الشعوب، لتبرر لعملائها أدوارهم الخائنة ثم لتحضر الشعوب فكرياً للهزيمة وقبول العبودية.

وفي المرحلة التاريخية المعاصرة حيث كثيراً ما تغيّر القوى الاستعمارية والرجعية من أساليبها، وتستغني بالتخريب الخفي عن البطش الظاهر، أصبح السلاح الفكري أداة أساسية في خدمة الاهداف العدوانية وفي دفع العدوان أيضاً. لهذا فإن الحكم على الاجتهادات الفكرية حكم مجرد عن القوى التي تطرحها، والظروف التي تطرح فيها، فخ يمكن أن تختلط فيه الخيانة بالعقيدة، فتصبح خيانة «عقائدية» أو عقيدة «خائنة». وهذا يصح تماماً بالنسبة إلى مشكلة «الاقليات القومية»، والمبررات التي تثيرها أو تستند إليها. ويمكن معرفته من خلال اكتشاف العلاقة بين تحركات القوى المعادية وتحرك الاقليات بدعوى الحصول على «حقوق قومية» تدعيها، العلاقة في التخطيط أو التوقيت أو القوى... الخ. وعندما نرى أن حركة اقلية ما متسقة في تخطيطها، أو توقيتها، أو قواها مع تحركات القوى المعادية فنحن أمام دليل «أول» على أننا لسنا في مواجهة «أقلية قومية» مقهورة تبحث عن الحرية بل أمام جماعة من العملاء يتحركون لخدمة مصالح القوى المعادية تحت ستار نظريات في القومية أعدها لهم سادتهم لستر خيانتهم. ولا يؤثر في هذا أن يكونوا واعين دورهم أو غير واعين فإن النوايا لا تغير من الواقع الموضوعي شيئاً. نقول أمام دليل «أول» لأنه ليس الدليل النهائي. إنه يكفي للحذر ولكنه لا يكفي لتحديد موقف. ذلك لأننا لا يمكن أن نذهب مذهباً آخر في الانتهازية فنستغل تحركات القوى المعادية لنفرض على الناس القهر ونتهم كل حركة تحررية أو تقدمية بأنها من صنع الاستعمار أو اداته، ونرفض كل نظرية لا تعجبنا زاعمين أنها من اعداد القوى المعادية واصطناعها، ونوزع تهم الخيانة بلا حساب. اننا بهذا لا نخدم إلا القوى المعادية نفسها التي قد تكون ما تحركت إذ تحركت فعلاً إلاّ لتثير فينا رد فعل يدفع بنا إلى المواقع التي تتفق - في النهاية - مع أغراضها. ولا مخرج من هذا كله إلا بالبحث العلمي الموضوعي

لاكتشاف الحقيقة الاجتماعية والتاريخية للذين يقولون عن أنفسهم أنهم « اقلية قومية »، ويتحركون تحت اعلام المطالبة « بحقوقهم القومية ». لا بد من المعرفة العلمية قبل أن نلتزم أو نتهم. ثم نعاملهم أو نتعامل معهم - بعد هذا - طبقاً للنظرية القومية التي نلتزمها « نحن » لا طبقاً للنظرية التي يدعون « هم » التزامها، حتى لا تكون لنا أبداً نظريتان في موقف واحد.

هذه نقطة أولى وأساسية.

وقد عرفنا من قبل كيف: « ننظر إلى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي إلى المستقبل. فالامة تدخل مرحلة التكوين القومي باستقرار الجماعات القبلية (تحمل كل منها لغتها وثقافتها وتقاليدها) على أرض معينة ومشتركة وبها تحل مشكلة الهجرة وتتميز بالاستقرار على الأرض عن الطور القبلي « والتزاماً بهذا يجب أن يستهدف البحث العلمي في مشكلة الاقليات وواقعها الاجتماعي والتاريخي معرفة الطور الذي وصل إليه أطراف المشكلة، لنعرف ما إذا كنا في مواجهة اقلية، أو اقليات قومية أم لا، ونستطيع أن نأخذ من المشكلة الموقف العقائدي السليم ونجد لها الحل التقدمي الصحيح. وطبقاً لما يسفر عنه البحث نكون أمام واحدة من المشكلات الاربع الآتية، التي كثيراً ما تختلط بمشكلة « الاقليات القومية » في حين أن مشكلة« الاقليات القومية »ليست إلا واحدة منها، تختلف عن باقيها مضموناً وحلاً.

أولاً: مشكلة التمييز العنصري:

والعنصرية التقاء على احدى المميزات القبلية أو الموروثة عن الطور القبلي، مثل وحدة الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو التقاليد. وتثور مشكلة التمييز العنصري عندما تكون الظروف التاريخية لقيام الدولة قد جمعت فيها مجموعة من القبائل حيث: « داخل المجموعة الانسانية الواحدة تتفرد كل جماعة وحدة قبلية

متميزة عن القبائل الاخرى بأصلها الواحد ولغتها الواحدة ثم بنظمها وتقاليدها وثقافتها». (أكثر دول أفريقيا الوسطى). أن تكون الظروف التاريخية لقيام الدولة قد جمعت فيها جماعات شبه قبلية مهاجرة من مجتمعات أخرى (دول - أمريكا - أستراليا - جنوب أفريقيا) أو مجتمعات متجاورة لم يكتمل التكوين القومي لأي منها فتصبح أمة (الهند وقت الاستقلال) والمميز لمثل هذه الدولة أن ايا من الجماعات التي تضمها ليست جزءاً من أمة خارج حدودها، وليست أمة مكتملة في الوقت ذاته، بل هي جماعات مستقرة على أرض واحدة في ظل دولة واحدة، وتكون الدولة فيها ممثل الاستقرار على الأرض المشتركة. أي انها جميعاً «امم» في طور التكوين. ويدور الصراع الاجتماعي فيها بين قوى تحمل تراثها القبلي بقصد الاستيلاء على السلطة في الدولة (اداة تحقيق المصالح المادية والثقافية) احتجاجاً بالتفوق في الجنس أو الأصل أو الدين أو اللغة أو الثقافة، في مواجهة قوى تحمل تراثها القبلي أيضاً وترغب في المشاركة في سلطة الدولة انكاراً للتفوق العنصري. ويشتد الصراع كلما كانت الفروق الحضارية بين الجماعات أكثر عمقاً. وتجنح الاقلية إلى الانفصال إذا كانت ترى قواها وقوتها قادرة على فرضه من خلال الثورة أو الحرب الأهلية. وقد تنجح في ظروف مؤاتية فتنفصل مكونة دولتها المستقلة (باكستان) وقد تفشل فيتولى الغالبون فرض سيطرة الدولة على الجميع (الولايات المتحدة قديماً - ونيجيريا حديثاً). وتتوقف نهاية الصراع العنصري على موقف الدولة منه. فلا ينتهي بدون انفصال إلا في ظل أكبر قدر من المساواة بين الناس جميعاً بصرف النظر عن ميزاتهم العنصرية، وأكبر قدر من حرية التفاعل الذي تتطور به الجماعات مختلفة الأصول واللغات والاديان والتقاليد فتستكمل تكوينها القومي فتصبح أمة واحدة ذات حضارة مشتركة بالاضافة إلى الأرض المشتركة.

ان هذا النموذج العنصري من مشكلة الاقليات من صنع القوى الاستعمارية التي فرضت سيطرتها احقاباً طويلة على الشعوب المتخلفة فحبست نموها، إن لم تكن قد ابادتها، فلما ان تحررت أخيراً وجدت نفسها في ذات الطور القبلي الذي داهمها الاستعمار منذ قرون وهي عليه، فكان عليها أن تكمل - متأخرة - مسيرتها الحضارية في ظل الدولة التي كان الاستعمار أيضاً هو الذي خطط حدودها يوم أن كانت الأرض قسمة بين القوى الاستعمارية. على أي حال فاننا هنا لسنا في مواجهة مشكلة « اقليات قومية » بل نحن في مواجهة مشكلة تميز عنصري قائمة على التفرقة بين البشر في الانسانية، فهي في جوهرها مشكلة انسانية، تحل عن طريق المساواة في دولة ديموقراطية.

ثانياً: مشكلة التعدد القومي:

تثور مشكلة التعدد القومي عندما تشترك عدة أمم في دولة واحدة تمثلها جميعاً وتمثل كلا منها على حدة، بدون سيطرة من أمة على أخرى، أي بدون أن تكون الدولة المشتركة اداة قهر تفرض بها احدى الامم سيطرتها على الأمم الاخرى التي تجمعها الدولة. وقد كان هذا النموذج من الدول سائداً في مرحلة تاريخية طويلة كانت وظيفة الدولة فيها مقصورة على المحافظة على الامن الخارجي (عصر الامبراطوريات) وكان رئيس الدولة المشتركة بمثابة قائد عام للجيوش الامبراطورية. غير أن للدولة المشتركة التي تضم أمماً متعددة نماذج معاصرة ونماذج متوقعة أيضاً.

فمن نماذج الدلة المشتركة في عصر الامبراطوريات دولة الخلافة في القدر الاكبر من تاريخها. فالخليفة كان ينتمي الى عشيرته ويسمى باسمها، ثم يحكم باسم الاسلام الذي لم يكن من صنعه، أمماً وشعوباً وقبائل كثيرة. ولم يكن حق قيادة الجند أو جباية الضرائب أو تولي الوزارة أو الولاية أو القضاء مقيداً بأي انتماء قومي أو شعوبي أو اقليمي. كان ذلك حقاً لكل قادر عليه كما يقدره الخليفة أو القائد

العام لكل الناس من كل الأمم والشعوب والقبائل. ومن هنا كانت الخلافة «دولة» المسلمين كلهم، ودولة كل أمة أو شعب على حدة كانت دولة واحدة مشتركة بمعنى أنه لم تكن أية أمة أو شعب يرى أن في الخلافة ما يمس وحدته القومية أو يحول دون استكمال وجوده القومي. وينطبق هذا على الخلافة العثمانية ذاتها. فقد كان الخليفة «عثمانياً» نسبة إلى عشيرته ولم يكن في هذا يفترق عن الخليفة الاموي أو العبسي أو الفاطمي... الخ. لم يكن «تركياً» ينتمي إلى أمة، أو يمثلها، أو يفرض سيطرتها على ما يحكم من أمم وشعوب وقبائل لسبب بسيط هو أن الأمة التركية لم تكن قد اكتملت تكويناً. وإذا كان الدارج فيما يكتب عن تاريخ الخلافة العثمانية رد التخلف الاجتماعي الى ما يقال له «الاستعمار العثماني أو التركي» فان هذا لا يصدق إلا في مرحلة لاحقة لبداية القرن العشرين. أما قبل ذلك فلم يكن في تركيا نظام رأسمالي غايته الاستيلاء على الموارد المادية في انحاء الامبراطورية لتصنيعها وإعادة تصديرها بضائع للمستهلكين ليحقق من وراء ذلك ربحاً. وهي العلامة المميزة للاستعمار. أما عن التخلف الاجتماعي فقد كان سمة عامة لحركة التطور في دولة الخلافة العثمانية وكانت القبائل الطورانية التي تقيم حيث مركز الخلافة أكثر تخلفاً من كثير من المجتمعات الاخرى التي تضمها دولة الخلافة. وقد كانت طبيعة الدولة تتغير رويداً رويداً مع نمو التكوين القومي للأمة التركية عن طريق استئثار الاتراك تدريجياً بوظائف الدولة وما يعكسه هذا من اختلاف تدريجي في موقف دولة الخلافة المشتركة من رعاياها. فلما أن اكتملت الأمة التركية تكويناً بدأت حركتها القومية تحاول من خلال منظمات عدة أهمها «جمعية الاتحاد والترقي» الاستيلاء على الدولة متحالفة في هذا مع القوى الاستعمارية الأوروبية التي كانت تستهدف فض الدولة المشتركة تمهيداً للاستيلاء على أجزائها غير التركية. وعندما استولت الحركة القومية التركية على «الدولة» فعلياً

في ظل المرحلة الأخيرة من الخلافة وقبل الغاء الخلافة رسمياً زالت الصفة المشتركة للدولة وأصبحت دولة تركية يستخدمها الاتراك في فرض سيطرتهم على ما تبقى فيها من أمم وشعوب بعد أن كان الاستعمار الغربي قد اقتطع منها اجزاء عديدة. وبذلك فقدت الأمم الاخرى دولتها وبدأت حوكتها القومية ضد السيطرة التركية الاستعمارية. ومثالها الحركة القومية العربية.

ومن نماذج الدولة المشتركة المعاصرة، اتحاد الجمهوريات السوفييتية. ففي أواخر الحرب الأوروبية الأولى كانت روسيا القيصرية تفرض سيطرتها على أمم وشعوب كثيرة تمتد من بولندا إلى ساحل المحيط الباسيفيكي. وكانت الدولة دولة الأمة الروسية. وبعد ثورة اكتوبر ١٩١٧ واجه لينين مشكلة تعدد الأمم (القوميات) في الدولة فاعترف لها من حيث المبدأ بحق الانفصال. ثم تولى ستالين منع هذا الانفصال بالقوة إلى أن تحولت دولة روسيا إلى دولة سوفييتية مشتركة بين كل الأمم والشعوب في الاتحاد السوفييتي. وهكذا أصبح الاتحاد في دولة هو صيغة الدولة المشتركة بين قوميات عدة. ويتوقف بقاء الدولة المشتركة أو انقضاؤها بالانفصال على مدى احتفاظ الدولة بصفتها المشتركة أي تمثيلها لكل الأمم والشعوب وتمثيلها لكل أمة وشعب في الوقت ذاته. وتقدم الاشتراكية هنا أكبر ضمانات بقاء الدولة المشتركة حيث الاشتراكية تعني - أو المفروض أن يتحقق بها - الغاء الاستغلال والقهر على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأمم. ومن نماذج الدولة المشتركة المتوقعة ما يبنونه - الآن - جزءاً جزءا في أوروبا الغربية ابتداء من السوق الأوروبية المشتركة. فليس من المستبعد أن تتكون دولة اتحاد أوروبا الغربية، وربما الشرقية، من خلال تراكم المصالح المشتركة بين الأمم المرشحة لها والمعالجة المشتركة لتلك المصالح. وبعكس ما يبدو ظاهرياً يرشح الواقع اتحاد دول أوروبا الشرقية للانجاز قبل اتحاد دول أوروبا الغربية. فمنذ سقوط

الستالينية بدأ في شرقي أوروبا اتجاه اشتراكي إلى احترام الاستقلال القومي للأمم في العلاقات الخارجية والثقة بالاسلوب الديموقراطي في العلاقات الداخلية. وعندما يستقر احترام الإنسان في ذاته وفي مجتمعه التاريخي تصبح الاشتراكية أهم عوامل الالتقاء البناء بين الأمم والمجتمعات وتقدم من ذاتها ضماناً ضد التسلط والاستغلال فتفتح أمام تطور الأمم طريقاً ممهداً للتعاون ثم التقارب ثم المشاركة. بعكس هذا نرى أن سيادة النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية. والسيطرة الامريكية عليها ستحولان في النهاية دون أن تصل إلى الاتحاد في دولة مشتركة، إلى أن تصفى السيطرة الامريكية التي تخرب علاقاتها من الخارج. وتصفى المنافسة الرأسمالية التي تخرب علاقاتها في الداخل. أي إلى أن تتحرر شعوب أوروبا الغربية.

تلك ثلاثة نماذج من الدول المشتركة في مراحل تاريخية مختلفة تسمح بأن نلاحظ سماتها الأساسية التي هي شروط صلاحيتها ايضاً أولى تلك السمات المصلحة المشتركة: فهي تقوم عندما توجد مصلحة مشتركة بين عدد من الأمم والشعوب تكفي وتستلزم في ظروف تاريخية معينة اقامة دولة مشتركة فيما بينها تكون وظيفتها الحفاظ على تلك المصلحة المشتركة لا تتعداها. السمة الثانية الشمول: فهي تضم كل الأمم والشعوب المتحدة في الدول المشتركة بدون ان تترك خارجها اجزاء منها وبدون ان تضم اليها اجزاء من امم أو شعوب أخرى. فإن تركت أو ضمت فتلك مشكلة أخرى سنعرفها فيما بعد لا تؤثر في طبيعة الدولة المشتركة. السمة الثالثة وحدة الدولة: أي أن الدولة المشتركة تعتبر دولة كل الأمم والشعوب فيها في مواجهة القوى الخارجية كما هي دولة كل أمة وكل شعب على حدة في علاقاتها الداخلية. بمعنى أن كل أمة أو شعب فيها يجد فيها دولته فإن افتقدها فهي ليست دولة مشتركة. وتنتظم تلك السمات عادة مواثيق ودساتير تعاهدية تنظم علاقة كل أمة وشعب بالدولة المشتركة وعلاقة الامم والشعوب داخلها.

المهم اننا في ظل الدولة المشتركة قد نواجه بعض المشكلات الدستورية ولكنا لا نكون في مواجهة مشكلة أقلية أو أقليات قومية.

ثالثاً - مشكلة التخلف القومي:

هذه هي المشكلة الاكثر اختلاطاً بمشكلة «الاقليات القومية». ولكي نميز بينها تمييزاً صحيحاً ينبغي أن نتذكر ذلك السؤال الذي طرحناه من قبل ونحن بصدد الحديث عن وحدة المصير القومي: لماذا تكونت الأمم؟ (فقرة ٢٢) ثم نعيد هنا ذكر بعض الاجابة عنه. فقد قلنا: «ان التكوين القومي للمجتمعات كان حصيلة نمو واضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات التطور الاجتماعي الذي سبق القوميات فهو اكثر منه تقدماً، أي فيه من الحريات اكثر مما كان، وهو أكثر شمولاً فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ويجدده كما يجدد الكل الجزء. فكما أن المجتمع القبلي لم يلغ الاسرة فيه بل ظلت اسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد، بقيت الأسر في الأمة الواحدة وأضيفت اليها الروابط المحلية والاقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية قرى ومدناً ومناطق وأقاليم، ثم أضيفت اليها الرابطة القومية اضافة كانت حلاً لمشكلات الأسر والأقاليم ذاتها، تحققت بها للأفراد مع الأسر والأقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها أو الروابط المحلية وحدها. اللغة الواحدة بقيت كما كانت من قبل وسيلة مشتركة لتبادل المعرفة وتبادل الرأي وأصبحت اكثر غنى بما أضاف اليها الناس في المجتمع القومي من معارف وآراء جديدة طورتها فتجاوزت لغة الأسر والاقاليم التي بقيت لهجات تشملها اللغة الواحدة وتتخطاها ولكن لا تلغيها. ومثل هذا تحقق اضافة في العلم والمعرفة والعقائد والمقدرة على العمل، فكسب به كل فرد من أية أسرة ومن أي اقليم علماً وثقافة وحريات اكثر مما كانت له وهو محصور في امكانيات بني دمه أو عشيرته أو قبيلته، والاضافة لا تلغي

المضاف اليه ولكن تكمله ونغنيه ... الخ ». ثم انتهينا الى القول: اننا لم نكن أمة عربية اعتباطاً بل تكوّنا أمة واحدة من خلال بحث الناس عن حياة أفضل، فإذا كنا قد بلغنا من خلال تلك المعاناة التاريخية الطور القومي، أي ما دمنا أمة عربية واحدة فإن هذا يعني ان تاريخنا الذي قد نعرف كل أحداثه وقد لا نعرفها كلها قد استنفد خلال بحث أجدادنا عن حياة أفضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل أن تلتحم معاً لتكون أمة عربية واحدة.

وفي تاريخ كل أمة يكون الوجود القومي دليلاً تاريخياً لا ينقض على صحة هذه المقولة. غير أن التاريخ القومي قد يصادف في مسيرته التقدمية عقبات أو نكسات تقيمها أمامه أو تفرضها عليه القوى المعادية لمصيره القومي التقدمي، وذلك بالسيطرة الظاهرة أو الخفية، العسكرية أو الثقافية أو الاقتصادية، على وجه يسخّر امكانيات الأمة وقواها لخدمة القوى المسيطرة بدلاً من أن تكون مسخّرة للتقدم القومي. وعندما تفقد الأمة حريتها تسلب امكانياتها لتحقيق تقدم الغاصبين من ناحية وتشل مقدرتها على تحقيق مصيرها التقدمي من ناحية أخرى. فتتخلف كأمة. تتخلف في اللغة القومية، وفي الثقافة القومية، وفي الاقتصاد القومي، وفي الفنون القومية، وفي الحضارة القومية... الخ. كل ما هو قومي يصبح متخلفاً حتى لو قدم الغاصبون الى الشعب المستعبد أنماطاً أخرى من التقدم لتكون بدائل حائلة دون الثورة القومية التحررية أو عقبة في سبيلها عن طريق امتصاص الضغط الثوري في الأمة المقهورة. وكثيراً ما يقدمون لغتهم، وثقافتهم، واقتصادهم، وفنونهم وحضارتهم... لدعم سيطرتهم أولا ولإلهاء الناس عما فقدوه ثانياً. حينئذ - أي خلال فترات التخلف - يحتاج الناس في الأمة المقهورة الى مقدرة فذة في الوعي لمجرد معرفة حقيقة المشكلات التي يعانونها والطريق الى حلها. ولما كان التخلف قد بدأ بأن سلب الغاصبون امكانيات الأمة على التقدم

بالاستيلاء على مواردها وقواها القومية، ثم سلبها المقدرة على استردادها بالغاء دولتها القومية فإن مفتاح المستقبل المتجاوز لمرحلة التخلف يكون بالتحرر والوحدة القومية. وتعرف القوى المسيطرة، المستغلة، هذا فينصب تخريبها أول ما ينصب على الوعي القومي. ويكون ذلك بأساليب عدة، أخطرها سحق الوجود القومي في وعي الناس عن طريق تفريغ القومية من أي مضمون تقدمي. أي بطرح القومية كرابطة عاجزة عن تقديم الحلول التقدمية للمشكلات التي يعانيها الناس فعلاً. وتلعب الأفكار ومناهج التعليم والنشاط الاعلامي والنظريات ذلك الدور المخرب الذي تحدثنا عنه من قبل. وتصبح الأمة خرافة أو وجودا سلبياً، وتصبح القومية غير واقعية، أو غير علمية، أو رجعية، أو عدوانية... وكل ما يخطر على بال الذين يريدون أن يحولوا بين الأمة وبين معرفة الطريق الصحيح إلى الحرية. وكلما خربوا تخلفت الأمة فسهلت عملية التخريب فزادت تخلفاً فازدادوا تخريباً... وهكذا في حلقة جهنمية تجسّدها-الآن - في الوطن العربي تلك المقولة الشيطانية: «لكي ننتصر على أعدائنا لا بد أولاً من أن نتجاوزهم حضاريا ونحن لا نستطيع أن نتجاوزهم حضارياً إلا إن انتصرنا عليهم أولاً...» ويبدو المستقبل القومي، أو استرداد الامة للمقدرة على تحقيق مصيرها التقدمي ميؤوساً منه، وتبدو القومية رابطة غير ذات فائدة، ويبدو الحديث عن المصير القومي التقدمي تهويمات مثالية لا علاقة لها بالواقع ومشكلاته، ويبدو القوميون التقدميون أكثر الناس عبثاً وتكون الامة حينئذ قد وصلت الى أحط درجات التخلف، لا لانها سلبت امكانيات التقدم فحسب، ولا لأنها غير قادرة على أن تتقدم بما هو متاح فقط، بل لانها تكون قد فقدت حتى معرفة حاجتها الى الخلاص. وذلك أقصى ما يريد السادة أن يصل اليه المستعبدون.

ولكن الامم، ذلك الوجود الموضوعي الذي كونه التاريخ، لا

يلغيها التخريب، ولا تعود قبائل وشعوباً مرة أخرى بحكم قانون التطور الجدلي الصاعد دائما، ولكنه قد يتعثر تطورها فاذا بها متخلفة في السباق الحضاري بين الامم. وفي أشد مراحل التخلف ظلاما يتوهج الوعي القومي في بؤر محدودة، يعوض بوضوحه الصارم انتشاره المحدود، ويعبر عن مناعة الامة ضد الموت، وإصرار التطور على اكمال مسيرته التقدمية. في ظلمة الجهل الكثيفة ومن بين أنقاض التخريب الفكري، تظل القومية قادرة على أن تضيء الطريق الى المستقبل فنعرف على هديها مشكلات التخلف ذاتها، فاذا هي مشكلات واضحة تتطلب حلولاً لا تقل عنها وضوحاً، ومنها مشكلة الاقليات.

فالمسألة - ببساطة - أنه عندما يحول التخلف القومي الذي فرضته القوى المعادية دون أن تبرر الأمة وجودها كطور ارتقت اليه الجماعات والقبائل والشعوب من خلال البحث عن حياة أفضل، أي عندما يحول التخلف القومي دون أن تقدم القومية مضمونها التقدمي للناس، يبدأ الناس الذين تحركهم دائما الرغبة في التقدم بالبحث عنه من خلال علاقات أخرى. علاقات اوسع (الانسانية - الأممية) او علاقات اضيق (العشائرية - القبلية - الشعوبية). وفي نطاق البحث عن حياة أفضل عن طريق الروابط الضيقة تطرح المشكلات التي تختلط بمشكلة الاقليات القومية. ذلك لأن محاولات الارتداد الى الروابط الادنى من القومية تبرز خصائصها القبلية والشعوبية الأولى حتى يلتقي الناس عليها. فيعود الناس الى البحث عن الاصول العرقية القديمة أو الأجناس البشرية المنقرضة متخذين من الأسماء التاريخية أدلة على وحدة العرق أو من اللون دليلاً على وحدة الجنس. أو يعودون الى ما تبقى من اللهجات واللغات القديمة فيحاولون إحياءها كتابة ولو بحروف مستعارة من اللغة القومية متخذين من تلك اللهجات واللغات الميتة أدلة على وحدة التاريخ. وعندما

يفتقدون الجنس أو العرق أو اللغة، أي عندما يكون انتماؤهم القومي نقياً بدون شائبة بدائية. يعودون الى المذاهب الدينية البالية محاولين أن يتخذوا من خرافات « الطائفيّة » رابطة اجتماعية. باختصار يحاول الناس العودة الى الروابط « العنصرية » المتخلفة لأنهم في مراحل التخلف القومي، يفتقدون الحل القومي التقدمي القادر على انقاذهم من مواقعهم المتردية. وتصبح الاقليات أقليات عشائرية أو قبلية أو طائفية أو شعوبية. يبحث كل منها عن طريق الى التقدم من خلال الرابطة العنصرية المتاحة في غيبة التقدم القومي. يبررها، ويغذيها، ويحالفها، البحث عن طريق الى التقدم من خلال الروابط الإنسانية والأممية غير المتاحة ولو في غيبة التقدم القومي. فكلها افرازات مراحل التخلف القومي. وكلها تبحث عن الطريق الى التقدم وان اخطأته. ان هذا مهم. مهمٌ أن نفهم انها جماعات تبحث عن طريق الى التقدم الاجتماعي حتى لا نخطىء معرفة حل المشكلة. إذ ليس حل المشكلة على أي وجه مواجهة العصبية العنصرية بالتعصب القومي الذي يكتفي بأدائه التحركات العشائرية أو القبلية أو الطائفية أو الشعوبية ويستنفد جهده في محاولة اتهام الناس بالخيانة ثم يستكين الى الواقع القومي المتخلف الذي أفرخ محاولات الارتداد العنصري. انها محاولات رجعية وفاشلة. نعم. ولكن هذا تشخيص للمرض وليس علاجاً. إنما العلاج، أو حل المشكلة في اعادة المضمون التقدمي للقومية ذلك لأنه اذا كانت تلك الجماعات من العشائر والقبائل والطوائف والشعوب قد تجاوزت خلال المعاناة التاريخية المشتركة أطوارها البدائية الأولى وأصبحت أمة واحدة من خلال البحث عن حياة أفضل فإن السبيل الوحيد للحفاظ على هذا التجاوز الموضوعي في وعي الناس أن تبقى الحركة القومية تقدمية أبداً. وهكذا نرى، طبقاً للنظرية القومية التي نهتدي بها، أن القوميين التقدميين في كل أمة هم المسؤولون أولاً عن ردة الاقليات إلى

روابطها العتيقة بقدر ما يعجزون عن حل مشكلة التحرر ومسؤولون أخيراً عن تصفية هذه الردة بقدر ما يحققون من تقدم. وقبل أن يوفوا هم بمسؤولياتهم لا يحق لهم أن يتهموا المرتدين بالخيانة. أما إذا واجهوا العصبية العرقية للأقلية المرتدة باستعلاء العنصر الغالب واضطهدوا الأقلية، أو واجهوا العصبية اللغوية بالتعصب للغة القومية فحرّموا لغة الأقلية، أو واجهوا العصبية القبلية بالتعصب الحضاري فطاردوا القبائل، أو واجهوا العصبية الطائفية بالتعصب الديني فكفروها... فلا هم قوميون ولا هم تقدميون. لأنهم بهذا وحده يبررون مواقف الأقليات المرتدة، ويشاركونها في الرجعية، ويسهلون لأعداء امتهم مهمة التخريب المسلطة عليها.

ومع هذا فإن إحدى الأقليات، أو بعضها، قد يصل في ردته الى حد المطالبة بالاستقلال بجزء من الوطن القومي بدعوى انها « أقلية نومية » وليست مجرد افراز لمرحلة التخلف القومي. فكيف يمكن التمييز بين الأقليات العنصرية المرتدة في مرحلة التخلف القومي، وبين الأقليات القومية؟... لا يكفي هنا الاحتجاج بالميزات السابقة على التكوين القومي: الأصل أو اللغة أو الثقافة أو التقاليد. فيبقى الاحتجاج بالأرض الخاصة والمشتركة. وقد عرفنا من قبل أن أية نظرية في الامة لا تسلم بأن الأرض الخاصة والمشتركة (خاصة بالجماعة البشرية دون غيرها ومشتركة فيما بينها) عنصر لازم لأية جماعة بشرية لتكون أمة، نظرية فاشلة في التعريف بالأمة. وهكذا يكون على أية أقلية مرتدة تطرح نفسها على أنها أقلية قومية أن تثبت هي، أو يكون علينا نحن أن نتحقق من أنها جزء من تكوين قومي خارج الحدود كان في فترة تاريخية سابقة على تخطيط الحدود السياسية قد اختص دون غيره بالأرض التي يقيم فيها. لا يكفي أن تكون جماعات أقامت فيها فكل البشر يقيمون على الأرض، والاحتجاج بالاقامة عودة الى مشكلة الاقليمية. إنما يجب أن تكون قد اختصت بتلك

الأرض دون غيرها من الشعوب الأخرى وعلى وجه خاص دون ذلك الشعب الذي تريد أن تقتطع من دولته الأرض التي تدعي أنها أرضها الخاصة والمشتركة. بما يعنيه هذا من أن الشعب قبل دولته لم يكن قادراً على أن يقيم في أرضها بغير إذن منها وذلك واقع إجتماعي وتاريخي يمكن دائماً التحقق منه. فإن لم يكن الأمر كذلك فإن تلك الأقلية جزء من الأمة التي تحاول أن تنفصل عنها ولو كانت ما تزال محتفظة ببعض خصائصها القبلية الأولى. أي أنها وإن لم تكن إفرازاً لمرحلة تخلف قومي طارئة إلا أنها جزء متخلف من الأمة. إنها جزء من الشعب رغم تخلفها وشريكة شركة تاريخية في الوطن القومي كله ووجود جماعات متخلفة في أية أمة - بحكم البيئة الجغرافية عادة - لا يعني أنها لا تنتمي إليها. فقد عرفنا أنه: «عندما تكتمل الأمم وجوداً قد تظل فلول من الجماعات القبلية محاصرة أو محصورة على أطراف الأرض الوعرة أو متخلفة في أماكن متفرقة داخل الوطن القومي. وقد تحاول من حين الى آخر أن تكمل مسيرتها التاريخية مستقلة وان تبدأ منفردة بدخول مرحلة تكوين قومي خاص بها. وهذا لا يكون إلا بأن تقتطع لنفسها جزءاً من الأرض تختص به. ولكن الأمر يكون قد حسم تاريخياً باختصاص الأمة التي سبقت تكويناً بالأرض المعنية المشتركة، كل جزء منها، وحتى أقصى أطرافها بغض النظر عمن قد يكون مقيماً على أرضها وفي كنفها من أفراد أو أسر أو عشائر لا ينتمون إليها أو من يكون متخلفاً من أبنائها لأن التكوين القومي الجديد لن يكون هنا إلا على حساب تكوين قومي اكتمل تاريخياً.

ثم يبقى الاحتكام الى البناء الحضاري الذي اكتملت به، وخلاله، الأمة تكويناً. فلن نفتقد في الحضارات القومية العريقة أن نجد لأسلاف الأقليات المتخلفة أدواراً خلاقة في بناء الأمة التي يدفعهم التخلف الى محاولة التخلي عنها وهي أمتهم.

على أي حال فإن حل مشكلة تلك الأقليات المتخلفة من الأمة هو ذاته الحل القومي التقدمي. فقد عرفنا أن الأمم لم تتكون اعتباطاً ولكن من خلال بحث الناس عن حياة أفضل. وعندما تقدم الأمة لكل أبنائها الحياة الأفضل، أي عندما تكون القومية تقدمية. تكتشف حتى الأقليات المتخلفة عبث المحاولات التي تقوم بها لتصنع من نفسها أمة متخلية عن أمتها. وان كان وجود تلك الأقليات يكشف من ناحية أخرى عن خلل في مسيرة التقدم القومي أدى الى أن تسبق الأمة حضارياً بعض أبنائها ويكون على الأمة أن تصحح مسيرتها بمزيد من العطاء القومي للأقليات المتخلفة حتى تستوي مسيرتها القومية.

رابعاً: مشكلة الأقليات القومية:

أخيراً نصل الى المشكلة الأصلية بعد أن عرفنا ما يختلط بها من مشكلات مشابهة. ونعرف الآن انها تقوم عندما تفرض الحدود السياسية على الأمم فلا تتفق مع وجودها الموضوعي وتؤدي الى أن يقتطع جزء من أمة ويضم الى دولة أخرى. وقد اصطنع الاستعمار الأوروبي أكبر مجموعة من هذه الدول خاصة بعد الحرب الأوروبية الأولى. والموقف القومي من هذه المشكلة - كما عرفنا - لا يحتمل التردد أو المماطلة. فعلى كل دولة أن تتخلى عن الأقلية القومية فيها لتلحق بدولتها القومية. وعلى الحركة القومية في كل أمة أن تمد ثورتها الى كل الوطن القومي ولو كان جزء منه قد اقتطع وأُلحق بدولة مغتصبة أو مصطنعة. ذلك لأن مشكلة الأقليات القومية هي في جوهرها مشكلة تحرر ولا تمكن - قومياً - المساومة على الحرية.

وهكذا نعرف المشكلات على هدي النظرية القومية التقدمية. وعلى هذا تتحدد المواقف من المشكلات وحلولها. وتكون كل مشكلة متسقة مع حلها. وعندما يغيب الوعي العقائدي، ونخطىء في معرفة المشكلات المطروحة لن تزيدها الحلول الخاطئة الا تعقيداً. ومن

أخطر الاخطاء في مشكلة الاقليات أن نأخذ بما يدعيه أو يتصوره أطراف المشكلة فنسمي كل أقلية « اقلية قومية » ونعترف بأن مطالبها (المنصبّة على إمكانيات التقدم عادة) هي حقوق قومية انا بذلك نمهد لتمزيق الامة. ولا يقل عن هذا خطراً أن نخطىء في التعرف على الاقليات القومية الحقيقية فنفرض عليها البقاء بسلطة الدولة. اننا بذلك نخون التزامنا القومي العقائدي ونتخذ من القومية غطاء لاستعباد الشعوب. وطال الزمان أو قصر سيدفع كل خاطىء ثمن خطيئته.

فهل في الوطن العربي أقليات قومية؟

ان هذا سؤال يتصل بالواقع التاريخي والاجتماعي يمكن معرفة الاجابة عليه بالبحث العلمي. ونحن نعرف أن في الوطن العربي أقليات عنصرية: عشائرية وقبلية وطائفية وشعوبية. هي افرازات مرحلة التخلف التي تمر بها الامة العربية منذ وقت غير قصير. ونعرف أن في الوطن العربي أقليات متخلفة من القبائل فوق قمم الجبال ومن البدو في أعماق الصحراء ومن الفلاحين في الريف العربي. وكلها حصيلة عدم استواء المسيرة القومية. ونعرف أن علاج كل هذا متوقف على العطاء القومي التقدمي. ثم اننا نعرف أن ليست كل التحركات العشائرية أو القبلية أو الطائفية أو الشعوبية بريئة من العلاقة بتحركات القوى المعادية لمصير أمتنا. وتكاد بعض تلك التحركات أن تكون في توقيتها وتخطيطها وقواها، تحت القيادة المباشرة لاعدائنا. نعرف كل هذا ومن يبحث يعرفه ويعرف أكثر منه.

ولكن الذي لا نعرفه حقاً هو أن في الوطن العربي أقليات قومية. ان للأمة العربية أقليات قومية اقتطعها منها الذين فرضوا عليها الحدود السياسية. لنا أقلية قومية في عربستان أضيفت إلى إيران. ولنا أقلية قومية في الاسكندرون أضيفت الى تركيا. ولنا أقلية قومية

في اريتريا أضيفت الى الحبشة. ولكن ليس في داخل الحدود السياسية القائمة في الوطن العربي أقلية قومية واحدة مقتطعة من أمة خارج تلك الحدود. ولم يكن من الممكن تاريخيا أن يكون الأمر على غير هذا، فإن الأمة العربية لم تكن هي المعتدية التي فرضت حدودها على الامم المجاورة فاقتطعت منها اجزاء ضمتها الى دولتها القومية. وكيف يمكن أن يحدث هذا وليس للأمة العربية دولة قومية؟... بل رسمت كل تلك الحدود وفرضت على الأمة العربية المعتدى عليها، المتخلفة، فلم يكن من المعقول ان يضيف اليها المعتدون شيئا من خارجها ومع هذا فتكاد القوى المعادية والجماعات العشائرية والقبلية والطائفية والشعوبية المرتدة أن تمزق الأمة العربية وتعود بها عشرات القرون الى الوراء. وهذا مفهوم تماما فلقد كدنا أن نصل **كأمة** الى أقصى درجات التخلف القومي.

ولكن الغريب أننا بدلاً من أن يستفزنا هذا الواقع المتردي فنحشد قوانا لاعلاء القومية وإعادة المضمون التقدمي اليها كحل وحيد لمشكلة الأقليات ينبري أكثر الناس ادعاء للعلم وللقومية وللعقائدية ليبرروا الهروب من المشكلة و « يفلسفوا » الهزيمة فيعترفوا للأقليات المتخلفة بأنها أقليات قومية واهمين بأن ذلك الاعتراف هو نهاية المطاف و « الحل الأبدي » للمشكلة. ان اكتشاف الموقف العقائدي الصحيح ولو من خلال تجربة الفشل لا عيب فيه إلا أنه جاء متأخراً، ولكن عندما يكون الموقف « العقائدي » « تبريرا » « عقائديا » للفشل يكون الأمر مختلفا تماما. انها الانهزامية. الثمن الذي يدفعه عادة كل الذين يتصدون للمشكلات القومية مغامرة بدون نظرية صحيحة في القومية.

ثم أين هي الأقليات التي يقال لها « قومية » في الوطن العربي؟

قبائل الكرد في شمال العراق؟ قبائل البربر في المغرب؟ قبائل الزنوج في جنوب السودان؟

انا لا نستطيع أن نقدم - هنا - تلك الدراسة العلمية التي قلنا أن لا بد منها لمعرفة الواقع التاريخي والاجتماعي للأقليات. ومع هذا فقد نستطيع أن نشير إلى بعض مصادر الخطأ في دراسة تلك الأقليات:

أول مصادر الخطأ هو « الاسم ». فعندما لا نعرف متى وكيف ولماذا أطلقت الأسماء نكون معرضين للوهم المباشر الذي يوحي به « الاسم » فنظن أن تعدد الأسماء يعني تعدد وتوازي المجتمعات التي تطلق للدلالة عليها. وفي هذا الوهم تبدو كلمات « كردي » و« بربري » و« نوبي » و« زنجي » و« مصري » الخ. كما لو كانت مقابلة ومتميزة عن كلمة « عربي ». بل يبدو كما لو كانت كلمة « عربي » ذاتها قد احتفظت بدلالتها الأولى « بدوي ». وكل هذه أوهام لغوية ناتجة من أننا ما نزال نستعمل كلمات قديمة بدون انتباه الى تطور دلالاتها فتختلط علينا الدلالات. مثال هذا ان كلمة « عرب » ذاتها لم ترد في التاريخ إلا في نقوش للملك الاشوري « نبوخذ نصر » يسجل فيها انتصاراته على ملك دمشق الآرامي في عام ٨٥٤ قبل الميلاد. وهي كلمة سامية (أرابى) تعني البادية أو سكان البادية. ولم يكن لها أية دلالة أثنولوجية. خاصة فقد كان كل من الاشوريين والاراميين قبائل سامية. و « كلمة » « كرد » لم يستطع أحد حتى الآن أن يقطع علمياً في أصل دلالتها. وكلمة « بربر » تطلق على عديد من القبائل تمتد إقامتها من واحة سيوه الى ساحل المحيط الاطلسي لم يكن بينهما شيء مشترك سوى أنها تتحدث لهجة واحدة « البربرية » قريبة بدورها من لغة مصر القديمة. والفينيقيون هم تجار الصبغة الحمراء في مدينة صور كما أسماهم الاغريق أخذا بكلمة « فوانكس » الاغريقية وتعني « أحمر ». ولم تكن تدل على اية خصائص اجتماعية. والفينيقيون هم بعض

الكنعانيين أي الشرقيين. ومصر الاشورية، ومصرين في الارامية، ومصرايم في العبرية تعني « الحد »، ولا تعني شعبا بعينه. فالمصريون هم الذين يسكنون مصر تمييزاً جغرافياً للساكنين و «ليبي» كانت التسمية التي أطلقها الاغريق على سكان شمال أفريقيا جميعا. وفرعون هو البيت الكبير، ثم هو الملك منذ الاسرة الثامنة عشرة. ولم يكن يعني حتى مصري. فملوك الهكسوس الوافدون من العراق وسورية ومعهم جحافل الكنعانيين والآراميين كانوا فراعنة. وملوك الاسرتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين الوافدون من ليبيا كانوا فراعنة أما فراعنة الأسرة الخامسة والعشرين فقد كانوا من النوبة. وهكذا. ان « الفرعونية » نظام للحكم يساوي الملكية. ونسل الفراعنة يعني الامراء أولاد الملوك. أما الشعب الذي كان يسكن مصر في ظل الفراعنة فلم يكن شعباً فرعونياً إلا بمعنى أنه طبقا للنظام الفرعوني كان مملوكا ملكية خاصة للملك الفرعون. فإن أردنا أن نعرف أصله العرقي فهو من القبائل السامية التي كانت تملأ الارض التي نسميها اليوم الوطن العربي.

إذاً فإن كنا ما نزال نحمل أسماء الكرد أو الليبيين أو البربر أو السودانيين أو المصريين... فإن هذا لا يعني اننا لسنا « عربا » لأن العروبة إنتماء الى تكوين إجتماعي لاحق زمانياً وأكثر تطوراً إجتماعياً فهو لا ينقض ما قبله بل يتلوه ولا ينفي عناصر تكوينه الأولى بل يتجاوزها. تماماً كما أن كوننا « عربا » لا يعني اننا « بدو » أخذاً بدلالة اللفظ القديم لأن العروبة تجاوز حضاري للبداوة. فلا يقولن أحد انني لست عربياً لأنني كردي أو بربري أو مصري أو فينيقي أو ليبي. لأن هذي لا توازي تلك في الزمان أو في الطور الاجتماعي فلا تناقضها ولا تنفيها.

فإذا تحررنا من أوهام « الأسماء » بقي أن نتحرر من وهم الأصول العرقية القديمة. ان كان الأجداد القدامى للأكراد من القبائل الميدية

التي تنتمي الى الجنس الآري. وكان الزنوج حاميين. وكان الساميون قد ملأوا الأرض العربية خلال هجرات تاريخية طويلة فإن كل هذا قد زال واختلطت الأجناس. ان كرد الجنوب ليسوا من جنس كرد الشمال. وبينما اختلط البربر بالفينيقيين الساميين الوافدين من شمال الجزيرة العربية فلم يعودوا ساميين ولا حاميين فإن قبائل العبابدة والبشارية والهدانِدوا وبني عامر الذين ملأوا الأرض من أسوان الى جنوب السودان (شرق النيل) هم ساميون حاميون أو هم لا ساميون ولا حاميون. وتنتشر في طرابلس قبائل بيض الوجوه شقر الشعر زرق العيون وفي صعيد مصر قرى كاملة من أمثالهم. وإلى فلسطين جاء الفلسطينيون (المقاتلون بالحديد) من جزيرة كريت وجزر بحر إيجة. وإلى المغرب جاءت قبائل الوندال الأوروبية. وغزا الزنوج اليمن قبل أن تبدأ موجة الهجرات من اليمن الى افريقيا مرة أخرى ويكاد يحفظ سكان مصر أنسابهم الى قبائل قريش وجهينة والازد وحميَر ولخم وبني سليم وبني هلال وخزام وكتامة وزويلة والبربر.. الخ، بعضها وفدت من أقصى الشرق وبعضها جاءت من أقصى الغرب. وخلال الحروب الصليبية كان أغلب الحاكمين في الوطن العربي والكثرة من جيوشهم من أصول كردية فهل عادوا مرة أخرى الى شمال العراق أم ذابت الملايين من نسلهم في أمتهم العربية؟ وخلال قرون طويلة من الغزو المغولي والفارسي والاغريقي والروماني والصليبي والأوروبي الحديث التقت كل الأجناس على هذه الأرض فهل عادوا مرة أخرى أم انهم يعيشون فينا نحن العرب؟. بل إن في الوطن العربي بضعة ملايين يستطيع كل منهم أن يثبت أن جده الرابع وربما الثالث كان شركسياً أو أرمنياً أو تركياً أو أوروبياً أو مملوكاً لا يعرف أحد من أين جاء، ومع هذا فكل هؤلاء «عرب» بمعنى انهم ينتمون الى الأمة العربية وإن لم يكونوا بدواً في أي يوم ولم يعرف أجدادهم الجزيرة العربية أبداً. فكما لا يستطيع أي عربي

أن يقول اني عربي لأني سامي، كذلك لا يستطيع أحد أن يقول إنني لست عربياً لانني آري أو مغولي أو حامي. تلك كانت العناصر المتمايزة الاولى التي انصهرت فأصبحت أمة عربية. وعندما تكتمل الامة تكويناً، فتصبح مجتمعاً قومياً يذوب فيه كل وافد إليه مقيم فيه الى أن يصبح جزءاً منه.

ثم يأتي وهم « اللهجات ». إن اللغة المشتركة للأمة العربية هي اللغة العربية. فهي لغتها القومية. واللغة العربية هي أحدث فروع اللغات السامية الاولى ذات الاصول اللغوية الواحدة. والتي هي لغات كل المجتمعات والجماعات القبلية التي كانت تملأ الارض العربية قبل التكوين القومي. ولقد كانت حداثة اللغة العربية، أي كونها تمثل آخر مراحل التطور في اللغات السامية هي التي أهلتها لتكون اللغة القومية المشتركة، فلم يجد أحد من أصحاب اللغات ذات الاصول السامية صعوبة كبيرة في أن يقبل اللغة العربية لغة له. هذا بالاضافة الى أنه بالفتح الإسلامي أصبحت اللغة العربية هي لغة الحياة ولا نقول لغة العبادة. ومع هذا فإن اللغة المشتركة لا تعني إختفاء اللهجات الموروثة من عهود ما قبل التكوين القومي. فإذا كانت القبائل الكردية تتحدث لهجة (أكثر من واحدة في الواقع)، وكانت اللهجة البربرية ما تزال باقية في جماعات قبلية كبيرة تستمد اسمها القبلي من لهجتها فإن هذا غير مقصور عليهم. فما يزال النوبيون يتحدثون لهجة « تبداوي » أو « بداويت » وهي لهجة قديمة. وقد ظلت اجيال من الشعب العربي في الجزائر تتحدث الفرنسية. ومع هذا فلا يصح الاحتجاج باللهجات المتبقية من الطور القبلي ليقال أن كل هؤلاء ليسوا عرباً. ذلك لان إستعمال اللهجات أو حتى اللغات القبلية لا ينفي الاشتراك في معرفة وفهم وإستعمال اللغة القومية. وهل كان الايوبيون من القبائل الكردية يحكمون مصر بواسطة مترجمين؟... وكيف حمل البربر اللغة العربية الى الاندلس؟. وما هي اللغة المشتركة

لسكان جنوب السودان حيث يكاد يكون لكل قبيلة ولكل عشيرة لهجة خاصة؟...

وعندما تتوافر اللغة القومية المشتركة في الأرض المشتركة تكون الحصيلة ثقافة مشتركة وقيم مشتركة وحضارة مشتركة. إذ اللغة والأرض هما مصدرا البناء الحضاري. وكما لا يصح الاحتجاج على اللغة القومية المشتركة باللهجات القبلية أو ما تبقى منها، لا يحتج على التكوين القومي الحضاري بالتقاليد المحلية. يكفي أن نعرف أن لكل قرية في الوطن العربي تقاليد محلية خاصة. ولكل اقليم تقاليد خاصة ولكل منطقة جغرافية تقاليد خاصة. لا في الأمة العربية وحدها ولكن في كل الأمم. وليس في هذا ما يناقض الوجود القومي وحضارته المشتركة. لا يهم إذن أن تكون للقبائل الكردية تقاليد من نتائج البيئة الجبلية الوعرة التي تعيش فيها. أو أن تكون للبدو تقاليد تتفق مع متطلبات الحياة في الصحراء القاحلة. أو أن تكون للمدن الكبرى تقاليد مستعارة من أوروبا. أو أن تكون لسكان جنوب السودان تقاليد من نتاج المناخ الحار الذي لا يطيق الكساء.

ثم يأتي أكثر أسباب الخطأ انحطاطاً: اللون.

ان اللون ليس أكثر من الاستجابة-الفسيولوجية لمتطلبات المناخ ثم ينتقل بالوراثة. فهو عملية مادية يخضع لها كل البشر ولا تقوم مميزاً اجتماعياً أو حضارياً بين البشر، ولكنه ليس الاستجابة الوحيدة. فنوع الشعر، ومحيط الجمجمة، وطول العظام... الخ، كل هذه نتائج ملاءمة بين التكوين الفسيولوجي للانسان وبيئته الجغرافية وليس لها أي مدلول يتجاوز هذا. وإذا كان علماء الاجناس قد قسموا الناس إلى جماعات، أو أجناس، حسب ألوانهم أو تركيب عظامهم، فان ذلك لا يتضمن أية قسمة اجتماعية أو مصيرية. وعندما يقال أن سكان جنوب السودان «زنوج» لا يدل هذا القول إلا على أنه تتوافر فيهم الخصائص الفسيوليوجية التي تأثرت بالبيئة الجغرافية لوسط افريقيا.

ولا يعني على أي وجه أنهم أمة تكونت تاريخاً لتكون سوداء أو بسبب أنها سوداء. ان السود في جميع انحاء العالم يكافحون ضد « التفرقة العنصرية » استناداً الى مقولة علمية هي أن الناس لا يتميزون فيما بينهم بالوانهم. وان ليس لكلمة الاسود أو الزنجي أي مدلول حضاري أو اجتماعي. فما الذي يفعله الذين يحتجون على الأمة العربية بالوانهم وينكرون انتماءهم القومي لأنهم زنوج. انهم لا يفعلون شيئاً سوى تأكيد « التفرقة العنصرية » التي فرضها المستعمرون. انهم يحتجون بما علمهم سادتهم ويتخذون من ألوانهم مميزاً يفرقهم عن الآخرين. فهل هم يطلبون الحرية أم أنهم ينفذون إرادة المستعمرين؟.. ثم أولئك الذين يستعلون عليهم بألوانهم الأقل سواداً أو البيضاء هل يفعلون شيئاً سوى استفزازهم ليتمردوا مساهمين بذلك مساهمة غبية في تأكيد « التفرقة العنصرية » بقبولهم اللون مميزاً للمجتمعات. لو صح أن الألوان تميز الأمم فعبثاً نجد في الارض أمة عربية. ولن نعرف من الألوان المختلطة المتعددة المتفاوتة التي نصادفها في كل مكان من الوطن العربي إلى أي أمة في الأرض ينتمي كل واحد من هؤلاء. ولكان علينا أن نحسب كل أشقر في الوطن العربي منتمياً إلى أمة أوروبية. فلماذا يكون الشقر من سكان الشام عرباً ولا يكون السود من سكان السودان وجنوبه عرباً؟ وما هو إذن اللون العربي؟

على أي حال، ان انتقاء بعض المميزات القبلية (العرقية أو اللغوية أو الفسيولوجية) للاحتجاج بها على الوجود القومي خطأ متسرع. انما يجب «أن ننظر إلى المجتمعات خلال تطورها الجدلي وحركتها التي لا تتوقف من الماضي الى المستقبل». وهكذا يكون الاحتكام في شأن الاقليات إلى قاعدة علمية صارمة: هل تنتمي أية اقلية في الوطن العربي إلى أمة خارج الحدود السياسية القائمة في الوطن العربي؟ ان كانت تنتمي فتلك أقلية قومية ويكون أول واجبات الحركة القومية العربية أن تحررها فترفع عنها الولاء السياسي

المفروض عليها لتستقل وتلحق بالأمة التي تنتمي إليها ودولتها القومية. إن الحركة القومية العربية إذ تفعل هذا لا تحرر الاقلية القومية ولكن تحرر نفسها أيضاً من سلبيات القهر والتسلط الغريب عنها وبالمقابل، عندما لا تكون لأية أقلية في الوطن العربي أمة هي جزء مقتطع منها فانها أقلية متخلفة ينبغي أن ييسر لها من امكانيات التقدم ما يعوض تخلفها، ولكنها - على أي حال - جزء من الأمة العربية لا تملك من أن تقتطع من الوطن القومي جزءاً لتقيم عليه دولة ولا يملك أحد حق منحها ما تريد.

ثم ان لدينا مقياساً لا يخطىء في التعرف على ما وراء ادعاء أية أقلية بأنها أقلية قومية. انه موقفها من الوحدة العربية. ذلك لأن أية أقلية تزعم انها قومية وتتحرك من أجل أن تكون لها دولتها القومية لا بد أن تسلم بمدأ « دولة قومية واحدة لكل أمة ». ويكون عليها أن تحدد موقفها من التجزئة العربية وهدف الوحدة على الوجه الذي يتفق مع هذا المبدأ ليكون اتساق مواقفها من الحركات القومية دليلاً على صدق اعتقادها صحة ما تزعم لنفسها. عندئذ ستجد نفسها ملزمة بالتعامل مع دولة الوحدة العربية، الدولة القومية للأمة العربية، ويكون عليها أن تسهم ايجابياً في الغاء التجزئة إلى أن توجد تلك الدولة التي لا يصح - قومياً - أن يكون لأحد غيرها صلاحية الاعتراف باستقلال ما قد يكون على أرضها من أقليات قومية. لا يصح - قومياً - لأن أي قومي حقاً لا يمكن أن يقبل الاعتراف بشرعية الدولة الاقليمية، ولا يمكن أن يعول على ما قد تصدره من بيانات أو تعقده من اتفاقات أو تبرمه من معاهدات تنصب على مدى سيادة الشعب العربي على وطنه. ولا شك في أن دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية لن تتردد لحظة في تحرير أية أقلية اثبتت من خلال نضالها ضد التجزئة انها قومية الوعي والحركة فعلاً. ولكن الأمر يختلف تماماً عندما نرى أقلية تزعم القومية وتدعى لها حقاً في

مبدأ «دولة قومية واحدة لكل أمة»، تخون منذ البداية ما تدعيه فتعادي الحركة العربية التقدمية، وتتآمر مع اعدائها، وتقف ضد الوحدة العربية، وتتحالف مع الاقليميين، وتحتج بالتجزئة وتدعمها، وتزيد فتحاول أن تكسب بيانات أو اتفاقات أو معاهدات من دولة اقليمية، هي تعلم - لو كانت قومية حقاً - انها دولة غير مشروعة فلا تملك ان تعطي ما لا تملكه.

وأخيراً:

فقد تجاوزنا في هذه الفقرة من الحديث عن أقليات أخرى توجد أو قد توجد في الوطن القومي بعضها عن طريق الهجرة الفردية وبعضها عن طريق الغزو. الأولى تنظمها القوانين الداخلية تنظيماً يتضمن عادة إباحة الاقامة بشروط خاصة ثم منح المواطنة للمقيمين بعد فترة من الزمان يثبتون فيها ولاءهم لمجتمعهم الجديد ويكون هذا تمهيداً لاندماجهم في الامة التي لجأوا إليها. أما الثانية فهي عدوان استيطاني نعرف الموقف القومي منه عند حديثنا عن الحرية.

## ٣٢ - القومية والفردية:

هنا نصل إلى آخر العلاقات التي تهمنا بين الوجود القومي (الأمة) والناس داخله. ولقد قلنا من قبل (فقرة ١٨): «أن المجتمع ليس كائناً مستقلاً عن الناس فيه (فهو) لا يحيل الانسان شيئاً جامداً ولا يحول الناس إلى قطيع من الحيوان (ولكن) عندما يتعدد الناس في واقع معين واحد يصبح هذا التعدد بما يتضمنه من مشاركة جزءاً من الواقع الذي يواجهه كل إنسان. يصبح واقعاً اجتماعياً. واقعاً اجتماعياً لا بمعزل عن أي إنسان فيه ولكن بالنسبة إلى كل إنسان فيه». مؤدى هذا أن الامة لا تنفي الفرد بل تقوم منه مقام الكل من الجزء، توجد وتتطور به وله. ليس في القومية - إذن - ما ينقض احترام ذاتية الانسان والاعتداد بمواهبه المتفردة واستهداف تقدمه الخاص.

بالعكس. إن الانطلاق من الوجود القومي إلى المصير القومي على أساس أن الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي وعلى هدى « جدل الانسان » كقانون لحركة التطور يعني أن كل فرد في الامة ذو قيمة متساوية بالنسبة إلى وجودها وإلى مقدرتها على التطور بالرغم من تفاوت الافراد في المقدرة على الاسهام في حركة التطور. وبالتالي تحتم القومية الحفاظ على سلامة الافراد في الامة، كل الافراد. وتنمية مقدرتهم على التطور. وخاصة المتخلفين منهم، وتأمين حياة آمنة وحرة تقدمية بالنسبة إلى كل منتمٍ إليها حتى الذين لا يعون انتماءهم إليها. أو ينكرونه، أو حتى الذين يناهضون حركتها التقدمية. التزاما بوحدة المصير القومي المحددة موضوعياً بالوجود القومي ذاته. وهكذا بينما تدين القومية الانحراف عن المواقف التي تحددها لا تتخلى عن مسؤوليتها عن تقويم المنحرفين وردهم إلى علاقتها السوية وتبذل في هذا كل الجهد اللازم لتحصين أبنائها ضد الانحراف..

وتمثل « الفردية » نموذجاً للانحراف عن القومية. إنها موقف ذاتي رافض للعلاقة الموضوعية بين الامة والمنتمين إليها. إنها رفض سلبي أو ايجابي للوجود القومي وعلاقاته وحركته لا عن طريق استبداله بمجتمع يتجاوزه (الانسانية - الاممية - الاسلامية) أو يقصر دونه (الشعوبية - الاقليمية - الطائفية - القبلية... الخ) بل عن طريق محاولة صاحبه الانسلاخ من أمته والتعامل معها من خارج نطاق الانتماء اليها. يعترف « الفردي » بالأمة، أو بالمجتمع، ولكنه يرفض التعامل معه على أساس أنه مجتمعه أو يتعامل معه من موقف الغربة عنه واضعاً ذاته في مواجهة مجتمعه.

وقد تصل الفردية السلبية إلى أن تكون « حالة » مرضية لا يتردد الاطباء في النصح بعزل صاحبها في المصحات المتخصصة وعلاجه من رفضه الاستجابة الى واقعه الاجتماعي عن طريق العزلة أو الانطواء

الذي قد يؤدي به الى الجنون. وقد تصل الفردية الايجابية إلى أن تكون « حالة » اجرامية لا يتردد القضاء في الحكم بحبس صاحبها في السجون أو حتى إعدامه عندما يصل رفضه لمجتمعه إلى حد تحدي وجوده أو حركة تطوره إيجابياً بالخيانة أو العنف أو الاختلاس أو الغش. وفي الحالتين تكون « الفردية تمرداً رافضاً بعلاقة الانتماء إلى المجتمع. غير أن المرض والاجرام ليسا الموقفين الوحيدين المعبرين عن الانحراف لفردي. بل لعلهما أن يكونا أهون المواقف الفردية اضراراً بالمجتمع وحركة تطوره. ذلك لان الفردية قد تتجسد في مواقف ايجابية لا يحرمها القانون الوضعي فلا تعتبر جرائم ولا ينقصها الذكاء فلا تثير انتباه الاطباء. وإن كان يمكن اكتشافها بسهولة من السلوك العادي نصاحبها في المجالات الاجتماعية. في الحديث عن المجتمع ومشكلاته وحركته كما لو كان المتحدث غريباً عنه، في اسقاط الفرد ذاته على المجتمع فلا يرى فيه إلا مشكلاته الخاصة، في فرض نفسه على المجتمع فيضع رأيه الخاص في التطور الاجتماعي شرطاً أولياً على المجتمع أن يقبله قبل أن « يتفضل » هو فيشارك في حل مشكلات تطوره، في التشبث بالقيادة ولو في شلة عاطلة من المقدرة، في التوقف أو الانعزال أو التمرد على العمل الجماعي ما لم يخضع الناس لارادته في الدعوة إلى التضحية ولا يضحي، في طلب الالتزام ولا يلتزم، في البحث الدائم عن « براءته » عن طريق اتهام الآخرين ... الخ. في كل هذه الحالات، وفي مثلها، نكون أمام حالة « فردية » ترى في المجتمع موضوعاً تمارس فيه إرادة صاحبها، إن استطاع استغله إيجابياً وإن لم يستطع جنح إلى السلبية. وهنا تكون السلبية إحدى العلاقات المميزة للفردية.

والفردية وباء في المجتمعت المتخلفة خاصة فيما بين المثقفين. ويرجع هذا الى أسباب عدة. منها أن برامج التربية والتعليم والثقافة والاعلام في المجتمعات المتخلفة كانت لفترة طويلة من وضع القوى

الاستعمارية لخدمة غاياتها. ومن غاياتها إضعاف العلاقة الاجتماعية التي تربط الناس بمجتمعاتهم في مصير واحد حتى لا تؤدي هذه الرابطة الى وعي الناس إلتزامهم بتحرير مجتمعاتهم. ومنها احتضان القوى الاستعمارية للعناصر المتفوقة من المتعلمين وإتاحة فرصة إكمال ثقافتهم في معاهدها وجامعاتها عن طريق البعثات. هناك يقدم مجتمع المحتلين كنموذج للمجتمع اللائق بحياة الانسان المستحق للولاء، وتدس في الاذهان مثلاً علياً غريبة على مجتمع المبعوث، فيعود الى مجتمعه غريباً عليه، ان لم يخنه فينحاز الى محتليه يظل متعاملاً معه من موقع الغربة عنه. ومنها ان المتعلمين ممتازون بما يعلمون عن الكثرة الغالبة في مجتمعاتهم المتخلفة. ويؤدي هذا «بكثير» منهم الى الاستعلاء على الناس والعزلة عن الجماهير ومحاولة استغلالها عن طريق فرض وصايتهم على الذين لم تتح لهم الفرصة التي أتيحت لهم ليتعلموا ما تعلموا. فحيث تكون الحاجة ماسة الى من يقرأون ويكتبون في مجتمع من الاميين يكون أولى بالامتياز أن يكون للمتعلمين. ومنها ميراث الممارسة الليبرالية. ذلك المذهب «الفردي» الذي يتجاوز تمجيد الانسان الى إطلاق الفرد من إلتزاماته المترتبة على إنتمائه الى مجتمعه فيتحول المجتمع فيه الى ساحة صراع فردي لا إنساني، وتكون الفردية فيه قيمة لا يخجل منها صاحبها بل يفخر بها بقدرما يكون لها من ضحايا من أفراد الآخرين ... الخ. الى كل هذا يضاف سبب آخر «للفردية» في الوطن العربي المتخلف هو أن المثقفين في الوطن العربي هم أكثر الناس علماً بأن التقدم لا يمكن أن يقوم على اساس التجزئة، ومن هنا يعلمون علم اليقين أن وعود التقدم الاجتماعي في مجتمعاتهم الاقليمية وعود كاذبة في النهاية. فهم يرفضون فيما بين أنفسهم الانتماء الى دولهم الاقليمية لانهم يعرفون انها فاشلة. وبينما يحتفظ بعضهم بولائه لانتمائه القومي يرى البعض الآخر أن تلك المجتمعات الاقليمية المحدودة أكثر قابلية للاستغلال. إن مقاعد السلطة فيها، أو مقاعد

خدمة السلطة، أقرب بكثير منها في دولة الوحدة. فيدعون الولاء الاقليمي لستر رغباتهم الفردية في إستغلال مجتمعاتهم، أي في التقدم الفردي على حساب الجماهير فيها. أو فلنقل خوفاً على مواقعهم الممتازة في مجتمعاتهم الاقليمية من أن تضيع في غمار النضال من أجل الوحدة أو في زحمة الكفاءات في دولة الوحدة.

إمتداد الحياة أجيالاً في ظل هذا الثالوث المخرب: التجزئة والتخلف والليبرالية « نمّى » الفردية بين صفوف المتعلمين والمثقفين من ابناء الأمة العربية. وذلك واحد من أخطر عوامل التخلف فيها لأنها تفتك بمقدرة أكثر الناس معرفة بمشكلات التطور الاجتماعي وحلولها الصحيحة على العمل « الجماعى ». وهو - كما سنعرف فيما بعد - الاسلوب الوحيد لتحقيق التقدم في أي مجتمع .هذا في الوقت الذي نجد فيه جماهير الشعب العربي،الجماهير العادية،تكاد تكون مطهرة من الفردية .في حياتهم اليومية يعيشون في ظل تقاليد اجتماعية يعتزون بالانتماء إليها ويلتزمونها في أفراحهم وفي أحزانهم .وفي المجالات السياسية يتحركون بالملايين حتى بدون تنظيم حركة جماعية يسخر بعض المتعلمين منها فيسمونها « عفوية ». ومن هنا نعرف كيف أن أزمة العمل الجماعي في الوطن العربي قائمة في صفوف تلك القلة التي ترشح نفسها لقيادة حركة التطور فيه وأن كانت تدفع ثمنها الباهظ الجماهير العربية التي لم تخربها الفردية.

على أي حال فان الموقف القومي من « الفردية » لا لبس فيه ولا غموض. فعندما تبدأ المسيرة المتردية عن القومية منحطة إلى الشعوبية، إلى الاقليمية، إلى الطائفية، إلى العنصرية القبلية... ثم تصل الى « الفردية » تكون قد وصلت إلى قاع المنحدر. وعليه، فطبقاً للنظرية القومية التي نتحدث عنها ونطبقها تعتبر « الفردية » اقصى درجات الانحطاط والطرف النهائي للردة، ولا يمكن أن يكون « الفردي » قومياً مهما بلغت مقدرته على ادعاء الولاء للامة العربية.

وعندما لا يكون قومياً نعرف انه فاشل مهما بلغت فصاحته في الحديث عن مخططات المستقبل. وفي كل حالة فهو رجعي لأنه لا يعرف الأمة العربية. ولا يعترف بالقومية. إلا لأنه يريد أن يمارس فيها إرادته. ويحقق على حسابها تقدمه الفردي.

## ٣٣ - مصير الامة:

ما الذي سيكون من مصير ذلك المجتمع الذي بلغ طور« الأمة » ومتى؟.. لو كنا ليبراليين لقلنا أن الأمة خالدة خلود الطبيعة ذاتها لأنها المجتمع الطبيعي. ولكن جدل الانسان الذي علمنا أن ننظر الى المجتمعات خلال تطورها النامي من الماضي الى المستقبل. فعرفنا منه أن « الأمة » طور من المجتمعات لم يكن موجوداً منذ البداية بل جاء نتيجة لتطور تاريخي أصاب المجتمعات الشعوبية والقبلية التي سبقته. نعرف منه أيضاً أن الأمة (المجتمع القومي) لن يكون آخر طور في نمو المجتمعات، وأن مصير الامم الى أن تذوب في تكوينات اجتماعية اوسع منها. اما متى يحدث هذا فنستطيع من الآن ان نعلقه على شرطه ولكنا لا نستطيع ان نحدد له تاريخاً.فقد عرفنا ان حركة التطور الاجتماعي تتجه بحكم قوانينها الحتمية الى الحرية ومزيد من الحرية. وعرّفنا الحرية، تحررنا من الحاجة. وقلنا ان الامم لم تتكون اعتباطاً ولكن تكونت من خلال بحث الناس عن حياة افضل. فهي المجتمع الذي يتيح للناس افضل فرص الحياة. أفضل بالنسبة الى فرص الحياة في المجتمعات الشعوبية او القبلية السابقة على التكوين القومي. ومن هنا نستطيع ان نقول ان الامم ستبقى الى ان تستنفد كل امكانياتها في تحقيق افضل حياة يمكن ان يقدمها المجتمع القومي للمنتمين اليه. وتزول عندما تصبح قيداً على حركة التطور الاجتماعي الى مزيد من الحياة الافضل. وهي لن تزول إلا نامية في تكوين اجتماعي اوسع ارضاً وأعرض بشراً وأكثر مقدرة على التقدم. أما متى؟ فذلك يتوقف على تطور المجتمعات على المستوى الانساني. وإن كان عدم اتساق النمو الاجتماعي والتقدم في المجتمعات الإنسانية

المعاصرة. وتواجد مجتمعات ما تزال في الطور القبلي بينما تحاول بعض الأمم تجاوز وجودها القومي الى علاقات اجتماعية مشتركة مع أمم أخرى ولو في مجالات محدودة يحملنا على استبعاد أن يكون النمو من الأمة الى المجتمع الإنساني خطوة واحدة. ونرجح انه عندما تستنفد الأمم كل امكانياتها على التقدم ويصبح المزيد من التقدم الاجتماعي متوقفاً على اشتراك أمتين أو أكثر في بناء مستقبل تقدمي مشترك ستنتقل الإنسانية الى وحدات اجتماعية تتجاوز الوجود القومي دون أن تصبح انسانية. أي دون وحدة المجتمع الإنساني كله.

وطبقاً لما نعرفه من الواقع الاجتماعي المعاصر في الأمة العربية والمجتمعات المتخلفة. والمعدل غير المتساوي في حركة التطور الاجتماعي بينها من ناحية وبين المجتمعات المتقدمة من ناحية أخرى. نعتقد أن تجاوز الطور القومي يقع خارج امكانيات التوقع في الزمان بمعنى أننا لا نستطيع من الآن أن نعرف متى تتجاوز المجتمعات الطور القومي الى تكوينات اجتماعية اخرى،وإن كنا نستطيع أن نقول انه قياساً على ما استنفدته المجتمعات القبلية لتصبح أمماً ومع ادراك لزيادة معدل التطور الحضاري في هذا العصر فإن بين البشرية وبين تجاوز الطور القومي بضعة آلاف من السنين تخرج ذلك الطور الاجتماعي المقبل من نطاق الموضوع الذي يشغلنا وهو - وحتى نتذكر - تطوير واقعنا العربي ويكفي أن نكون على يقين من خطأ فكرة « الخلود » الاجتماعي، فلا امتنا ولا أية أمة أخرى خالدة. وعندما نسمع أو نقرأ حديثا عن « الخلود » الذي ينسب تمجيداً فارغاً لأمتنا العربية لا ينبغي أن تغرينا الكلمة الكبيرة عما يكمن وراءها من جهل بقوانين التطور الاجتماعي. أو عن الذهنية الليبرالية التي تعبر عنها. وقد عرفنا من قبل كيف. أننا عندما نجهل قوانين التطور الاجتماعي لا نستطيع أن نطور مجتمعنا، وعندما نكون ليبراليين تكون القومية عندنا انتماء سلبياً مقطوع الصلة بحركة التطور القومي.

إن الحديث عن الخلود القومي حديث عن الفشل، والفشل لا يمكن أن يكون قومياً

القاهرة - فبراير « شباط » ١٩٦٩

# الفهـرس

الصفحـة

الصفحة



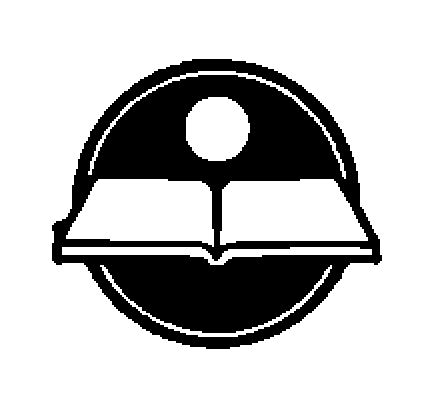
## (٥) جدل الانسان:



## في النظرية:

## المنطلقات

الصفحة




دار المسيرة

للصحافة والطباعة والنشر

هاتف : ٣١١٣٥٠ - بناية ريفييرا سنتر - كورنيش المزرعة

سجل تجاري : ٣٣٩٠٨ - ص.ب ١٤٥٢٩٩ - برقياً : تلمسيرات - بيروت